AUGUSTINUS

208.242
B457

Charles R. Barnhart.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/augustinuseinles0000vari

KATHOLIKON: AUGUSTINUS

KATHOLIKON
WERKE UND URKUNDEN

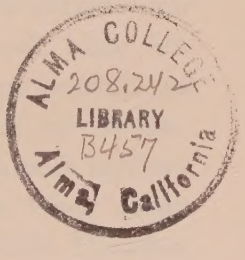
BAND · III ·

AUGUSTINUS

O · C · RECHT · VERLAG
MÜNCHEN · MCMXXII

AUGUSTINUS
EIN LESEBUCH AUS SEINEN WERKEN

AUSGEWÄHLT, ÜBERSETZT UND EINGELEITET VON JOSEPH BERNHART



O·C·RECHT·VERLAG
MÜNCHEN · MCMXXII
Printed in Germany

29142

Copyright by O. C. Recht Verlag, München 1922

Gedruckt bei Poeschel & Trepte in Leipzig

VORWORT

DIE Anlage dieſes Bandes hatte den Forderungen der Sammlung, der er angehört, zu entſprechen. So iſt zunächſt über Auguſtin gehandelt, danach kommen ſeine Schriften ſelbſt zu Wort. Die Auswahl aus der ungeheuren Fülle mußte ſich auf wenige weſentliche Stücke beſchränken. Da mit dem Inhaltlichen auch die formale Richtung des Denkers und Predigers deutlich werden ſollte, ſind auch Proben einer heute fremd berührenden Dialektik aufgenommen. Das Gebot der Selbſtbezeigung aller Seiten dieſes ſpätantiken Geiſtes ſchien mir dies zu fordern. Der knappe Raum zwang an vielen Stellen zur aphoriſtiſchen Beſchneidung der zumeiſt in wortreicher Breite fließenden Vorlagen. Mit Überlegung habe ich die „Bekenntniſſe“ nur in den ſeltenſten Fällen herangezogen; ſonſt hätte ſich die Auswahl ganz auf dieſe auguſtiniſche Summa beſchränken und Trümmer des Werkes bieten müſſen, das nur als Einheit aufgenommen werden ſoll und überdies in einer meiſterhaften Überſetzung (von Herman Hefele) in ſeiner vollen Eigenheit jedem deutſchen Leſer ſich erbietet. Daneben käme für Tieferlangende die verdienſtvolle Übertragung des „Gottesſtaats“ von Alfred Schröder in Betracht.

Die Anordnung der Stellen folgt der in der Einleitung verſuchten Gruppierung der Gedankenwelt nach Grund-

begriffen. Dieſe ſelbſt ſind der Klarheit wegen lateiniſch gegeben, für ihr Verſtändnis iſt jeweils Sorge getragen. Die Überſchriften der einzelnen Stellen — den Nachweis der Fundorte bringt das Inhaltsverzeichnis — ſind meine Zutat.

Manche Erkenntnis und Anregung habe ich den bekannten Büchern von Mausbach, Troeltſch, Thimme u. a. zu danken. Als Überſetzer war ich faſt durchweg auf mich ſelbſt angewieſen.

J. B.

EINLEITUNG

Auguſtinus

I. Umriß und Bedeutung

AUGUSTIN iſt eine von den Mächten der Geſchichte geworden. Solcher Männer nimmt ſich gern der Mythos an, um ihr Sein und Werk in ein ſchlichtes Bild zu faſſen, das auf den erſten Blick hin das Weſen offenbart. Am Seegeſtade wandelnd, ſieht der fromme Biſchof ein Kind, wie es mit ſeiner Muſchelſchale ſich bemüht, das Meer in ein Sandgrüblein umzuſchöpfen, und bei dieſem Anblick fühlt er die Ohnmacht alles Denkens über Gott und das Weltgeheimnis. Dies iſt der wahre Auguſtinus, derſelbe immerzu ins Unendliche auslangende Sucher, in deſſen Wort vom Herzen, das unruhig, bis es ruhet in Gott, die abendländiſche Menſchheit bis auf dieſen Tag ſich in ihrem Innerſten angerufen weiß. Wäre das cor inquietum ihr nicht angeboren und müßte ſie's aus Büchern verſtehen lernen, ſo hätte ſie keinen beſſern Meiſter als den Heiligen, den die Maler mit flackerndem Herzen in der Hand darſtellen, und kein lehrreicheres Buch als den beichtenden Lobgeſang der „Bekenntniſſe", in dem der Gereifte auf der Lebenshöhe ſeine irren und wirren Wege bis hin an den Altar der Gottheit erzählt, die aus der Verſtrickung des Menſchlichen ihn zu ſich gerufen. Das Buch wirkt heute noch, wie

es zu Petrarca auf dem Gipfel des Mont Ventoux gesprochen, als er auf die Stelle traf: „Da gehen die Menschen hin und bewundern die Berge und die Fluten des Meeres und den Lauf der Ströme und die Bahn der Gestirne — auf sich selber aber sehen sie nicht.“ Wer dies erste und tiefste Werk menschlicher Selbstbeschauung gelesen, kennt den ganzen Augustin. Deutlicher gesagt, er kennt ihn, wie er sich gibt. Es bleibt nur die Frage, ob er sich gibt, wie er ist. Er weiß es wohl, daß seine Leser ihn erkennen möchten, wie er dort im Innersten ist, wohin sie nicht mit Augen, nicht mit Ohr noch Seele dringen können (X, 3); doch weiß er auch das andere: in jedem Menschen ist etwas, was auch des Menschen Geist nicht weiß, der doch selber drinnen ist (X, 4). Man hat schon längst den Widerspruch gesehen, in dem die Selbstbeschreibung mancherorts zu Mitteilungen andrer Schriften sich bewegt; es bleibt der Zweifel offen, ob nicht der hymnische Roman auf seine religiösen Zwecke hin das Geschehene mit dichterischer Freiheit nachgestaltet. Aber was die baren Worte nicht geben, das steht zwischen den Worten zu lesen, und mag die schweifende Rhetorik vieles verhüllen, so spricht doch eben auch die Tatsache einer solchen Rhetorik ihre offene Sprache. Für Augustin war der Gedanke nicht ein Werkzeug der Tat, vielmehr war er selbst ein Werkzeug des Gedankens, und bei Besessenen dieses Schlags kann ein zages, verschanztes Wesen so wenig überraschen als die Mächtigkeit durch das Wort, das ihnen als einziges Mittel zur Entladung der geistigen Fülle verbleibt. Von Demosthenes und Cicero bis Fenelon und Nietzsche erklärt eine Reihe rhetorischer Naturen auch für Augustin die ungeheure Wirkung einer tatscheuen, beschauend ins Innere

gekehrten Kraft des Perſönlichen durch das geſprochene oder nur geſchriebene Wort. Für ihn wie jene andern iſt die Sprache, gehandhabt von der innerſten Bedrängnis, von glühendem Willen oder taterſetzenden Phantaſien, von weichem, ſchmelzendem Gefühl oder eiſiger Berechnung, die unfehlbare Waffe. Von redneriſchen Anläſſen abgeſehen, zeigt dieſer Freund des bohrenden Gedankens, des literariſchen Bauens an der Zukunft wenig Neigung zum Handeln im perſönlichen Auftritt. Dieſer Sohn eines choleriſchen Vaters und einer eifervoll gottſeligen Mutter fühlt die Wirbel ſeines afrikaniſchen Temperaments immerfort ins Innere kreiſen, und in der Vermiſchung des denkeriſchen Kampfes um die höchſten Dinge mit dem ſittlichen, den ſeine Sinnlichkeit ihm auferlegt, vollzieht der mönchiſch geſtimmte Geiſt eine Tat ohnegleichen. Zwar bleibt der Denker immer größer als der Menſch, und was dem Menſchen mangelt, das wird dem Denker, wie es vor und nach ihm oft geſchehen, zur Quelle kühner Forderung oder weitausladender Entwürfe ſeiner Phantaſien von einem Reich des Idealen; aber wenn der eine Fittich ſeines Weſens in den Niederungen des Menſchlichen ſchleift, taucht ihm der andere aufwärts in den Sabbatmorgen der geglaubten und erſehnten Welt des Ewigen. Der liebenswürdig auftretende Biſchof lebt den Seinen vor, was er als Hirt und Lehrer von ihnen fordert, und es trifft ihn nicht ſein eigenes Gleichnis von dem Meilenſtein, der die Wanderer über den rechten Weg berät, ohne ſelbſt auf ihm ſich zu bewegen. Seine Tage und Nächte — er brauchte wie die meiſten Großen wenig Schlaf — gehen in Arbeit auf, die er einem kranken Körper abzuringen hat. Aufs Einfachſte beſchränkte Lebenshaltung, eine Gelöſtheit von Beſitz, die

nur der Kirche und der Armen wegen noch mit Geld zu ſchaffen hat, hält trotz allen Weinbergsmühen ſeinen Geiſt für die raſtloſen Flüge frei, die ſich in der Flut ſeiner Schriften ſpiegeln. Kaum reicht eines Menſchen Leben, ſagt ſein Biograph, dieſe Bücher alle durchzuleſen. Vieles, ja das meiſte, hat heute ſeinen alten Wert verloren, manches deshalb, weil es geiſtiger Beſitz der Jahrhunderte geworden und ſein weſentlicher Gehalt uns längſt in Fleiſch und Blut gegangen. Einiges aber wird immer währen, und daran ſoll ſich jede Zeit erinnern. Denn hievon gilt ſein eigenes Wort: Mit den größten Dingen ſich befaſſen, das pflegt auch kleine Geiſter groß zu machen.

Der Trieb zur geiſtigen Zeugung iſt ihm mehr als nur dunkle Notwendigkeit. Er hofft und er weiß es, daß ſeine Arbeit auch künftigen Geſchlechtern gilt. Sie iſt ihm, wie er ſelbſt ſagt, der Vollzug eines göttlichen „Es werde!“ und im Beifall berufener Freunde hört er das himmliſche Ja: „Gott ſah, daß es gut iſt.“ Mag er als Chriſt den Erfolg immer wieder der helfenden Gnade zurechnen, ſo verrät ſich in ſeiner allzu umſtändlichen Abwehr empfangenen Lobes auch die Stimmung des antiken Menſchen, der nicht gerne ruhmlos aus der Welt abſcheidet. Sein Selbſtgefühl hat ihn nicht getrogen. Er hat aus den anderthalb Jahrtauſenden bibliſcher Geſchichte hinter ihm nach vorwärts in die gleiche Spanne Zeit, die ſeit ihm bis auf unſere Gegenwart verfloſſen, an der ungeheuren Brücke gebaut, die aus den Tagen der moſaiſchen Theokratie bis ans Heute der römiſchen Kirche und des Chriſtentums überhaupt heranführt. Unbekümmert um die Frage, ob er mehr der Vollender des chriſtlichen Altertums oder der Schöpfer des abendländiſchen Mittelalters geweſen, darf

man die Behauptung wagen, daß die mittlere Zeit — und alſo auch die neuere, die von jener mitverurſacht iſt — von ihm zunächſt allein, dann aus ſeinem Wettbewerb mit andern weſentliche Kräfte ihrer Kultur empfangen hat. Auguſtin iſt der Schöpfer der lateiniſchen Kirche als der religiöſen Heilsanſtalt von univerſalem Anſpruch auf Seele und Geiſt des Menſchen. Entſchiedener als irgendeiner der griechiſchen Kirchenväter hat er den Gehalt des Chriſtentums durch die Knüpfung an politiſche Formen und Gedanken, von denen die Autorität der ſtärkſte war, vor dem Zerfließen in der doch allezeit von der Willkür bedrohten Innerlichkeit bewahrt, und wenn ihm das Juriſtiſche an Geltung noch weit hinter dem Seeliſchen zurückbleibt, ſo iſt er, dem die Seele und ihr Gott das einzig Wiſſenswerte in der Welt bedeutet hat, eben hiedurch der Schöpfer einer geiſtig geräumigen Kirche geworden, die ſpätere Jahrhunderte durch menſchliche Verrechtung nur verengen konnten. Es wäre töricht, geſchichtliche Entwicklungen anzuklagen; mit ihren Urſachen iſt auch die Logik ihres Ganges über ſie verhängt. Ja, es läßt ſich ſchwerlich leugnen, daß vieles, worin die ſpätere Kirche vom freiern, weitern und im Tiefſten auch religiöſern Geiſte Auguſtins ins Enge und Vernunfthafte abzukommen ſcheint, im nämlichen Auguſtin gerade ſeine Wurzel hat. Sein Kopf war voll der Widerſprüche wie ſein Herz, denn er war ein ganzer Menſch und nichts Menſchliches ihm fremd. Er hat als Philoſoph das platoniſche Denken mitſamt ſeiner zwieſchlächtigen Welterfaſſung fortvererbt und die Tatſache der im Denken ihrer ſelbſt gewiſſen Perſönlichkeit zum befeſtigten Ort ausgebaut, den eine ſpätere Zeit erſt zu nutzen wußte; er hat die Quadern der katholiſchen Kirchenlehre behauen

und ins Gefüge gebracht; er iſt der Anreger der Scholaſtik, der Vorbeter aller Myſtik des Weſtens, die deutſche inbegriffen; er begründet den Weltherrſchaftsanſpruch des Papſttums, er ſchreitet als Chorführer durch die Tragödie der kaiſerlich-päpſtlichen Kämpfe, von beiden Lagern als Zeuge ihres Rechts angerufen; er — als erſter Gottesmann — wird zum Verteidiger des Glaubenszwanges, zum Stifter der Inquiſition, als die Notwendigkeit einer irdiſch-politiſchen Selbſtſicherung der ſtaatmäßig ſich einrichtenden Kirche ihn beſtimmt hat, den geiſtigen Verfahren des Gebetes und der milden Einſprache auf Irrende und Widergläubige durch tätlichen Zwang zum Erfolg zu verhelfen. Und als das Mittelalter zu Ende iſt, zieht ſich der humaniſtiſche Flügel der Chriſtenheit, ziehen ſich auch die Reformatoren in ihrem Verlangen nach erneuter Geltung evangeliſcher Freiheit und Geiſtigkeit auf denſelben Auguſtin zurück, den wiederum die Kirche des tridentiniſchen Konzils und der gegenreformatoriſchen Zeit zur Behauptung ihrer volkstümlich ſinnlichen Ausſtattung in Anſpruch nimmt. Ja, dieſe Kirche des Barock pflanzt eifriger, als es je zuvor geſchehen, auf ihre Altäre und Konſolen das Bild des Biſchofs mit dem lodernden Herzen, den Propheten der religiöſen Unruhe, den Stifter des ſeufzenden Chriſtentums, der mit den Freuden dieſer Welt auch die Not der Luſt und den ſeligen Ausgang auch der Irr- und Umwege an ſich erfahren hat. Es iſt nicht der ganze Auguſtin, der im Geblüt der heutigen Kirche fortlebt, aber doch ſein weſentliches Teil: der verchriſtlichte Eros des Platon, der ſich an das Kreuz als die Bürgſchaft klammert, daß die Sehnſucht, ſich aus der Schlinge dieſer flüchtigen, verderbten Welt des Scheins zu ziehen, ihre Erfüllung dort in jener

eigentlichen Welt des himmliſchen Jeruſalem im Beſitz des höchſten Gutes finden wird.

Ob Auguſtin, der in ſich ſelbſt gebrochene Schöpfer eines platoniſch brüchigen Weltbildes, das Chriſtentum verdorben hat oder nicht, ob er den Geiſt des Evangeliums preisgegeben oder vielmehr erſt der Welt gerettet und geformt hat — wenn er beides getan, ſo war auch dies ſeine Sendung — darüber iſt mit der Geſchichte nicht zu rechten. Und ob die Zukunft ihn je noch überwindet, hängt auch an der Zahl und Kraft derer, die der Meinung Herders ſind: „Was bei dem außerordentlichen Mann oft Feuer des Streits und der Einbildungskraft war, ging in zu heftiger Flamme in das Syſtem der Kirche über. Ruht indeſſen auch ihr wohl, ihr großen Streiter für das, was ihr Einheit des Glaubens nanntet! Euer mühſames Geſchäft iſt vollendet; und vielleicht habt ihr ſchon zu lange und ſtark auf die ganze Reihe chriſtlicher Zeiten hinabgewirkt."

II. Der äußere Lebensgang

Als eins der Kinder des kleinen römiſchen Beamten (decurio) Patricius und ſeines Weibes Monnika kommt Auguſtin am 13. November 354 in der numidiſchen Kleinſtadt Tagaſte, dem heutigen Souk-Ahras, zur Welt. Der heidniſche Vater, der ſpäter erſt, knapp vor ſeinem Ende, die Taufe nimmt, iſt in ſeinem Weltſinn mit der chriſtlichen Mutter nur in dem Plane einig, den ungetauften, aber von Monnika heimlicherweiſe mit chriſtlichen Gedanken verſorgten Knaben dem Studium und ſpäter der rhetoriſchen Laufbahn zuzuführen. Denn frühe meldet ſich in dem ſcharfdenkenden, lebhaft phantaſierenden und bei aller Weichheit eigenwilligen Kinde der Beruf zum Geiſtigen. Der

Unterricht in der Vaterſtadt, danach in dem wenige Stunden entfernten Madaura iſt dem Flattergeiſt ſolang ein Abſcheu, bis dem überſtandenen Regelwerk die Leſung der römiſchen Dichter folgt. Ihre üppigen Erzählungen und das loſe Treiben in Madaura mit ſeinen ausgelaſſenen Götterfeſten bringen das junge heiße Blut in Wallung. Als der Sechzehnjährige heimkehrt, ſind ihm, wie er ſelbſt es nennt, aus dem Sprudel der Jugendkraft die Nebel aufgeſtiegen, deren trübe Schleier ihn die Grenze nicht erkennen laſſen, an der die Liebe in Begierde übergeht. Den Vater, ſelbſt ein untreuer Gatte, kümmert es wenig, die Mutter kann das Feuer mit allen Tränen nicht löſchen.

Ende 370 kann der Siebzehnjährige dank der Hilfe eines Gönners die Hochſchule zu Karthago beziehen, um Rhetor und Anwalt zu werden. Im Jahr darauf ſtirbt der Vater; im nächſten, als lockerer Umgang und Theater längſt ſeine Verführer geworden, gebiert ihm ſeine Konkubine Melania, ein geiſtesfriſches, mutwilliges Mädchen, einen Sohn. Er gibt ihm den frommen Namen Adeodat. Im Zuſammenleben mit der Mutter des Kindes erhebt ſich aus der ſinnlichen Entlaſtung der philoſophiſche Erkenntnistrieb. Der „Hortenſius“ des Cicero regt ſeinen geiſtigen Eros tiefer auf als die vielen andern Bücher, die er lieſt, tiefer auch als die Bibel, die zwar frühe Mutterworte über Chriſtus neu in ihm belebt, aber ſein äſthetiſches Sprachgefühl befremdet. Am Chriſtentum, das zuweilen ſich in ſeinem Denken meldet, wird ihm, der nur Erkenntnis will, der autoritäre Befehl zum Glauben ebenſo zum Anſtoß wie die Forderung der Keuſchheit. Ja, um Keuſchheit hat er zwar ſchon an der Schwelle der Mannbarkeit gebetet, doch mit der beigeſetzten Bitte um Verſchub dieſer Gnade, da

ihm eher an der Stillung als der Tilgung ſeines Triebs gelegen ſei. Wir wiſſen, daß der Himmel ihm willfahrte.

Der Widerſtreit zwiſchen der gelinden Neigung für die Sache Chriſti und der Ohnmacht, des eignen Fleiſches Herr zu werden, ſucht und findet ſeinen Rückhalt bei den Manichäern. In dieſer gnoſtiſchen Sekte, die fürs erſte einen chriſtlichen Mantel trug, fürs andere aber den Menſchen guten Willens für alles böſe Tun entſchuldigte, weil die beiden Seelen in der Bruſt nur den Kampf der beiden Urmächte dieſes Weltgeſchehens, des Lichtes und der Finſternis, wiederholten, hier fühlte ſich Auguſtin, der vorerſt nur die reine Erkenntnis ohne hartes Entgelt ſuchte, für ein Jahrzehnt geborgen und auch leidlich beruhigt. Als der junge Lehrer der Beredſamkeit 374 in Tagaſte, bald danach bis 384 in Karthago ſeine Kraft an einen unerträglichen Studentenpöbel vergeudet hatte, war er auch, trotz oder wegen ſeiner Ausſprache mit dem manichäiſchen Biſchof Fauſtus von Mileve, an dieſer Sekte und dem üblen Treiben ihrer „Auserwählten“ — er ſelbſt hat es nur zum Hörer gebracht — im Tiefſten ſchon irre geworden, und ſein heimlicher Wegzug nach Rom, der auch eine Flucht vor der tränenſelig einſtürmenden Mutter war, enttäuſchte ſeine Hoffnung auf eine geſittetere Studentenſchaft, und die ſittliche Verwilderung der Gnoſtiker, die er hier vor Augen hatte, warf ihn, den immer Suchenden, auf ſich ſelbſt und den Troſt eines raſtloſen Studiums zurück. Auf dem Sande der Skepſis, der der platoniſchen Schule Roms, der Akademie, noch verblieben iſt, ſcheint ſein Schiff hoffnungslos feſtgefahren. Da bewirbt er ſich um die Lehrſtelle für Beredſamkeit in Mailand; die Fürſprache eines manichäiſchen Freundes und der Probevor-

trag vor dem römiſchen Stadtpräfekten bringt ihm den Erfolg. Dort in Mailand hält er mit Beginn des Jahres 385 ſeine öffentliche Antrittsrede und ſtellt ſich, um der Schicklichkeit zu genügen, auch Ambroſius vor, dem gefeierten Biſchof und Redner. Hingenommen von dem gütigen Weſen, das dieſer weltoffene Ariſtokrat mit all ſeinen Herrſchergaben zu vereinen wußte, beginnt Auguſtin, obzwar an der Kirche nach wie vor verzweifelnd, die Predigt des Kirchenfürſten aufzuſuchen, teilnahmslos für ihren Inhalt, doch gefeſſelt von der Form. Die Häufigkeit des Beſuches öffnet allgemach ſein Ohr auch dem Sinn der Rede. Die allegoriſche Deutung des Alten Teſtaments, wie ſie der Prediger im Anſchluß an Philon betreibt, ſcheint ihm all die alten Steine des Anſtoßes ſpielend aufzulöſen. Auch die Mutter und der Freund Alypius, aus Tagaſte nicht ohne Abſicht auf ſeine Seele nachgekommen, ſind bei ihm. Neuer Zweifel treibt ihn nun, neue Winde fühlt er wehen, und ſie ſtreichen, ohne daß er's weiß, von Damaskus her. Er gewinnt die Fühlung mit den Büchern und Kreiſen des Neuplatonismus, er gewinnt aus ihrer Pflege der Mathematik den Glauben an eine eigenſtändige Wahrheit und ihre Erkennbarkeit, er überwindet an ihrer Deutung des Böſen als des bloßen Mangels an Gut und Göttlich die manichäiſche Zwiewelt und beugt ſich der Idee des Einen Geiſtes als der Urquelle alles Seins. Die Beſchäftigung mit den pauliniſchen Briefen, das viſionäre Erlebnis einer Lichterſcheinung, die von einer Stimme „Ich bin es, der da iſt" begleitet wird, die zufällige Kunde vom Leben des Wüſtenvaters Antonius und ſeiner erſchütternden Wirkung auf zwei junge Beamte — dies und anderes zermürbt ſeinen letzten Widerſtand gegen das Chriſtentum der Kirche. In ſeiner

Seele geſchieht jener umwühlende Dammbruch, der im achten Buche der Bekenntniſſe erzählt iſt. In einer Erregung, die ihn allem Anſchein nach auch ſein Geſchlechtsleben — er hauſte ſchon mit der zweiten Konkubine — als Schmach und als Feſſelung ſeines beſten Teils erkennen ließ, verweilte er im Garten und ſchlug, als im Nachbarhaus eine Kinderſtimme „Tolle, lege!“ ſang, aufs ungefähre die Stelle des Römerbriefes auf: „Nicht in Freſſen und Saufen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Streit und Hader: ſondern ziehet an den Herrn Jeſum Chriſtum und pflegt das Fleiſch nicht zur Erregung eurer Lüſte.“ Es wird licht in ihm und ruhig. Er geht zur Mutter in das Haus und erzählt der Jubelnden, was ihm widerfahren. Und fortan iſt er auch entſchloſſen, dem Weibe zu entſagen. Er zählte damals zweiunddreißig.

Was dieſes Jahr 386 und das folgende ihm bedeutet haben, darüber ergehen ſich die Bekenntniſſe in hochgeſtimmten Berichten einer anderthalb Jahrzehnte ſpätern Rückſchau. Wir erfahren von der Niederlegung ſeines Lehramts, vom Wegzug nach Caſſiciacum, dem nahen Landgut eines Freundes, wohin Mutter, Sohn, Bruder, Freunde ihm folgen, und vom Empfang der Taufe, durch die Ambroſius Oſtern 387 ihn und Adeodat in die Kirche aufnimmt. In der Ländlichkeit iſt auch ſchon jene Reihe erſter Schriften entſtanden, die mit merklichem Abſtich von der ſpätern Selbſtzeichnung den jungen Chriſten nicht ſo faſt als erſchütterten Büßer denn als heiter philoſophierenden Freund der Wahrheit zeigen, der erfreut iſt, daß ſein Chriſtentum ſich im guten Einklang mit dem Denken der Plotin und Platon deuten läßt. Allmählich erſt, zunächſt in dem römiſchen Jahr nach dem Tod der Mutter, die er

auf der verſuchten Rückkehr in die Heimat zu Oſtia verloren, danach in der klöſterlich eingerichteten Gemeinſchaft mit den Freunden nahe bei Tagaſte, lebt er ſich tiefer in die katholiſche Wahrheit ein und wird aus ihrem Schüler bald ihr Meiſter. Er verkauft ſein Vatererbe und teilt den Erlös an die Armen aus; Adeodat ſtirbt; Askeſe und Studium bringen den Heiligen und Denker weiter voran auf der Bahn ſeiner Beſtimmung. 391 hat ſein Ruf und Name Macht genug gewonnen, daß in Hippo regius, als er geſchäftehalber in der Küſtenſtadt verweilt, der Wunſch des Volkes, der nicht der ſeine iſt, ihn zum Presbyter verlangt. Nach glaubhaftem Widerſtreben empfängt er die Weihen und verpflichtet ſich hiedurch zu einem Leben geiſtlicher Betriebſamkeit, zu dem er von Natur nicht geſchaffen war. Der greiſe Biſchof Valerius macht ihn 395 zu ſeinem Gehilfen im Amte und räumt ihm alsbald ſchon durch ſeinen Tod den Stuhl von Hippo. Auguſtin, der Biſchof, beſtimmt ſeinen Klerus, mit ihm in kloſterartiger Sammlung unter einem Dach, an einem Tiſch und in gleichförmiger Kleidung die Regel, die er aufgeſtellt, zu befolgen. Als Hirt der Seinen will er nichts verſäumen, allen alles zu werden. Er predigt unabläſſig, er verwaltet das Kirchengut und die öffentliche Armenpflege, er behauptet, wie die Staatsgeſetze es erlauben, ſeinen Einfluß auf die Gerichtsbarkeit, er hält ſeine Tür jedem Suchenden offen, und was die Laſt des Tages ihm, dem Überbürdeten und Kränklichen, an Muße übrig läßt, gehört der Schriftſtellerei, die er freilich mehr zur Zeit der Sterne als der Sonne fördern kann. Für die Gegenſtände ſorgt ihm die Unruhe des eigenen Herzens, ſorgt die Kirche, die nach ihrem Lehrgehalt wie als politiſches Gebilde Feſtigung verlangt,

ſorgen endlich auch die offenen und verſteckten Gefahren der Bewegungen, die außerhalb der Kirche ſich entgegenſtemmen oder innerhalb durch ihr Verlaſſen der geſunden Mitte das Schiff in ſeinem Gleichgewicht bedrohen. Sie laſſen Auguſtin zeitlebens nicht zur Ruhe kommen: die Manichäer mit ihrem willenlähmenden Mythos von der Ausgeburt der Materie aus der Finſternis, die Donatiſten mit dem banditenhaften Austoben ihrer ſchismatiſchen Geſinnung, die Pelagianer mit ihrer Leugnung der Erbſünde und ihrem vermeſſenen Vertrauen auf die Kraft des Menſchen, aus ſich ſelbſt und ohne Beiſtand der Gnade ſich zu erlöſen. Auguſtin hat geſiegt, und ſein Sieg, der der Kirche fortan ſeinen Geiſt aufdrückt, hat mit den religiöſen Ideen des Dogmas zugleich die Erfahrung befeſtigt, daß am Ende auch die Fahnen des Geiſtes vor der äußeren Gewalt ſich ſenken.

Im Vandalenſturm, der Nordafrika verheerte, ſeiner Gemeinde in der eingeſchloſſenen Stadt ein ausharrender Hirt und Helfer, iſt Auguſtin, der an Rom als Sinn und Sein des Erdkreiſes glaubte, im dritten Monat der Belagerung am 28. Auguſt 430 als Sechsundſiebzigjähriger am Fieber geſtorben.

III. Die politiſche und geiſtige Umwelt

Altersmüdigkeit der Welt, Abendſchein über den Zinnen Roms, gedämpfter Glaube an eine chriſtliche Wandlung der Geſellſchaft, inbrünſtiges Verlangen nach dem endlichen Anbruch des Gottesſtaates, wenn nicht für den Reſt der Erdenzeit, ſo gewiß in einem Jenſeits, das ſich, jetzt ſchon in der Verhüllung des Irdiſchen fühlbar nahe, dem einzelnen Gläubigen, wofern er auserwählt iſt, im Tode,

dem Volk der Chriſten vielleicht noch vor dem Untergang der Welt entſchleiert — das ſind ungefähr die Stimmungen, die bald deutlich, bald wieder unklar ineinander webend, in den Schriften Auguſtins ſich ſpiegeln. Dieſe leiſe Enderwartung, die an die Bücher des Neuen Teſtaments gemahnt, iſt immer zu bedenken, wenn man ſeine Stellung zu Welt und Menſch beurteilt. Mit der Erkenntnis dieſes abendlichen Grundweſens iſt nun freilich nichts gegen den Wert, noch weniger gegen den Tiefgang ſeiner Gedankenwelt geſagt. Oder ſind Abend und Ermattung nicht die Stunde unſerer weſentlichſten Ahnungen? Und fließt nicht um Sonnenuntergang das Vielerlei, das der Tag auf uns gebracht, in eine eigentümlich ſchwere, zwingende Einheit der Erkenntnis zuſammen?

Langſam ſtarb das römiſche Reich an ſeiner Größe. Es erlag dem alten Geſetz alles geſchichtlichen Lebens: mit dem Wachstum ſchreitet auch die Gliederung voran, die Glieder aber folgen ihrem Triebe, ſelbſt und für ſich etwas zu werden, und löſen mit der Zeit das Band des Zuſammenhangs, aus dem ſie geworden. In ſolcher Art war das Reich längſt geſchwächt, als im zweiten Jahrhundert der Andrang fremder Elemente begann. Das dritte, das Jahrhundert der Soldatenkaiſer, bringt den Einbruch der Goten und der Heruler in die Gebiete des Balkan, Kleinaſiens und Griechenlands, und als Diokletian mit ſeiner neuen Verfaſſung die unbeſchränkte Monarchie aufrichtet, iſt die Zerſtückelung des Reiches, deſſen langbewährter äußerer Zuſammenhalt durch Heer und Beamtenſchaft von innen und von außen zermürbt iſt, nicht mehr abzuwehren. Die Teilung in ein Dutzend Verwaltungsbereiche bringt Italien und Rom ſamt Senat und Magiſtrat um den alten Vorrang.

Die Zeit des weiteſten Umfangs war für das Reich auch die Zeit der Gärung und Umbildung in jenen Untergründen des Menſchlichen, die mit dem politiſchen Leben faſt immer, zuweilen von ihm bewirkt, öfter noch es ſelbſt bewirkend, verbunden ſind. Altes fiel, Neues wuchs heran, und wenn im Kampfe oft beides ſich behauptete, ſo ging es zuſammen und brachte ein Drittes hervor, das alt und neu in Einem war. Rom, Griechenland und Aſien hatten längſt begonnen, ihr Geblüt zu miſchen; ſeit dem Aufkommen des Chriſtentums erlebte der vielgeſtaltige kulturelle Körper des Reiches eine fieberhafte Beſchleunigung ſeines Stoffwechſels. Ein Wirrſal von geiſtigen und religiöſen Bildungen wälzte ſich, zumeiſt vom Oſten her, über die zahlloſen Verkehrswege des Meeres und des Landes auf das ehedem andersgeſinnte Rom. Die ſtille Welt der Katakomben konnte bald nach der großen Chriſtenhetze unter Diokletian die Bekenner Jeſu an das Tageslicht entlaſſen. Ihre Religion genießt ſeit Konſtantin dem Großen die volle Freiheit, die großen römiſchen Baſiliken erſtehen, kaiſerliche und private Schenkungen bringen die junge Kirche raſch zum Erſtarken und fördern ſie in ihrem eigentlichſten Werk: der „zweiten Organiſation der römiſchen Geſellſchaft“. In den ſiebzig Jahren vom Regierungsantritt Konſtantins bis zum Tode des Theodoſius verwachſen Kirche und Staat zu dem ſchickſalhaften Füreinander, in dem das „Himmelreich“ der Evangelien mit tauſend Tauen an die Erde der Virtus Romana gefeſſelt wird. Der Satz vom Chriſtentum, das die Welt erobert, läßt ſich mit gutem Recht in ſein Gegenteil verkehren. Die Kirche hat dem Staat den politiſchen Rückhalt zu danken, der ihren Zerfall in unterſchiedliche Bekenntnisgemeinden verhütet, ſie

ſtellt ihr Dogma in den Schutz der öffentlichen Ordnung und kann als Lehr- und Rechtskörper auf denſelben Arm vertrauen, der den Staatsgeſetzen ihre Geltung verſchafft. Aber dieſe Wandlung des Chriſtentums als religiöſer Macht über die Herzen zur Reichskirche als dem ſtützenden und geſtützten Widerlager des Staates hat inſoweit einen Pakt mit der Welt bedeutet, als die Kirche zu ihrer Sicherung und Formung ebendieſe Welt in Anſpruch nahm.

Auguſtin hat die Wandlung vor Augen geſehen; er hat ſie mitgeſchaffen, weil er an ſie als das Heil der Welt geglaubt, er hat wiederum, wo ſie offenbar zum Unheil der Kirche ausſchlug, ihre Gefahren für den erſehnten Gottesſtaat mit der ganzen Glut ſeiner weltverneinenden Liebe beſchworen. In ſeine erſten Lebensjahre fiel das letzte Aufbäumen des Heidentums mit Julian, in ſeine frühen Mannesjahre die Geburtsſtunde der chriſtlichen Staatskirche, nämlich das Edikt des Kaiſers Theodoſius (380), daß alle Bewohner des Reiches den im nicäniſchen Symbolum feſtgelegten Glauben anzunehmen haben. Sein eigenes Leben und Wirken ſpiegelt den Zuſtand der werdenden Kirche des Weſtens. Durch ihre weiten Tore drängt ſich wahllos Gut und Schlecht, und die Taufe wäſcht den alten Heidengeiſt nicht mit einemmal hinweg. Ziehen um die Baſilika in Hippo, wo der Prediger mit knapper Not ſein Häuflein Chriſten beiſammenhält, die rohen Spiele der Luperkalien, ſo muß er ein andermal gegen den chriſtlichen Pöbel vom Leder ziehen: daß ſeine Schändung der alten Göttertempel um nichts beſſer ſei als die Roheit des Heidenpöbels, wenn er Chriſten mit Pflaſterſteinen bewerfe und Stätten des chriſtlichen Gottesdienſtes in Aſche lege. Was helfe jener Raubzug wider die falſchen Götter, wenn das

Herz noch ein Götzentempel sei? Und wo bleibt die Ehrfurcht vor den eigenen Altären, wenn in den Gotteshäusern die Martyrerfeste mit Fressen und Saufen begangen werden? Andere trugen als zeitgemäße Kinder des Niedergangs die Skepsis auch über die Kirchenschwelle, nahmen als vollbürtige Platoniker Anstoß an dem Logos Christus, der statt der Flucht aus dem Stoffe in die kalten Himmel des Geistes seinen Weg umgekehrt ins Fleisch genommen habe, schüttelten die Köpfe zu Jungfrauengeburt und Wundertäterei und kamen von den Zumutungen der Bergpredigt gerne auf die Elegantien ihrer alten Dichter zurück. Der Kampf mit dieser Bourgeoisie war im Grunde hoffnungsloser als der Angriff auf die Sekten, die doch etwas wollten und ein kenntliches Feldzeichen auf ihr Lager pflanzten.

Mit vorsätzlicher Geduld rang Augustin mit dem Manichäertum. Er habe selbst erfahren, sagt er, wie leicht es ist, in Irrtümer zu fallen, wie schwer, die Wahrheit zu finden, und wolle es sowenig wie vordem seine Freunde, als er selbst noch Manichäer war, an der Liebe fehlen lassen. War sein Kampf trotzdem unaufhörlich und erbittert, so ist dies aus dem Wahrheitsgehalt der Ideen zu erklären, die der manichäische Mythos unleugbar in sich trug, nicht weniger vielleicht aus dem eigenen philosophischen Naturell Augustins, der mit seiner paulinischen Erfahrung von den verfeindeten Gesetzen in Geist und Fleisch zeitlebens in Gefahr geblieben, seine schmerzlich empfundene Doppelheit auch theoretisch in Dualismen auszuprägen. Und reiner Dualismus war die Lehre Manis: ein Stück jener orientalischen Religiosität, ohne die der Umschwung von der Lehre Jesu in die Dogmatik schon des vierten Evan-

geliums, danach des Paulus, des Origenes und endlich auch des Auguſtin nicht zu verſtehen iſt; ein dichteriſch prächtiger Entwurf zur Welterklärung, der die Gebildeten wie die Maſſen in ſeinen Bann geſchlagen. Seit 242 war Mani als Reformator der Zarathuſtra-Religion aufgetreten. Am perſiſchen Hofe nicht genehm, predigte er außerhalb des Reiches, gab ſich als den von Jeſus angeſagten Paraklet, als letzten in der Reihe der himmliſchen Sendboten Abraham, Zoroaſter, Buddha, Chriſtus, als Vollender der mit dieſen Männern fortgeſchrittenen Offenbarung. Nach der Rückkehr ins Perſerreich hat ihn auch ſein mächtiger Erfolg nicht vor dem Tod am Kreuz bewahrt. Seine vielen Schriften ſind verloren; ſeine Lehre iſt aus ſpäteren Berichten, glaubhafter aus den nichtchriſtlichen als aus den Quellen der patriſtiſchen Polemik, in großen Zügen zu erſchließen. Die letzte Wurzel reicht ins alte Babylon, daneben ſind die Syſteme Zoroaſters und des Buddhismus, zur chriſtlichen Verbrämung auch die Bibel Alten und Neuen Teſtaments, wirkſam geworden. Zwei Mächte ſtehen ſich von Uranfang entgegen: das Licht und die Finſternis. Das perſönliche Licht hat ſich aus gleichewigem Stoff von geiſtig-ſinnlicher Beſchaffenheit den ätheriſchen Lichthimmel und die Lichterde, mit ihr auch den Urmenſchen, ins Daſein gerufen; das Reich der Finſternis mit ſeinem gleichewigen Weltſtoff, der Materie, hat ſeinen Herrn, den Satan, erſt in der Zeit hervorgebracht. Im Kampfe, der durch den Einbruch Satans zwiſchen Licht und Finſternis entſtand, hat der Herr der Finſternis geſiegt und einen Teil der Lichtelemente, während die übrigen entkamen, mit den Elementen ſeiner Finſternis vermiſcht. Ein Engel bildet nun aus dieſer Miſchung unſere Erde, einen Teil der großen Welt,

die gute Geiſter auferbauen, um die gefangenen Lichtteile allmählich — wie es an den Lichtſchiffen Sonne und Mond ſchon gelungen — durch ihr unabläſſiges Scheidewerk zu befreien. Auch im Menſchen ſind Licht und Finſternis verbunden, und da der Teufel ihn, die lichten Elemente einkerkernd, unter Beihilfe der Habgier und Wolluſt erſchaffen hat, iſt an ihm, am Weibe zumal, in dem das Finſtere überwiegt, die Arbeit der Erlöſung am ſchwierigſten. Nichts anderes iſt Religion, als gemäß dieſer Erkenntnis, die Mani in ihrer letzten Reinheit verkündigt, den in der Erde gebundenen Lichtteilen zur Freiheit zu verhelfen. So hat ſich die Erkenntnis in die asketiſche Abkehr von der Materie umzuſetzen. Die Vollkommenen und Auserwählten legen das dreifache Siegel der Enthaltung auf den Mund, der nicht unrein reden und vor allem den Genuß von Fleiſch und Wein ſich verſagen ſoll, fürs zweite auf die Hände, die vor gemeiner Arbeit, endlich auf den Leib, der ſich vor Geſchlechtsverkehr zu hüten hat. Beſtimmte Faſten und Gebete ſind den Erwählten wie der Maſſe der Hörer auferlegt, und alle glauben an die vier großen Herrlichkeiten: an Gott, ſein Licht, ſeine Kraft, ſeine Weisheit. Sakramentale Handlungen und die Rangordnung der Prieſterſchaft tragen chriſtliches Gepräge. Im Fortgang der allmählichen Erlöſung, die der Sinn der Weltgeſchichte iſt, nähert ſich der Tag der vollen reinen Scheidung des Lichtes und der Finſternis. Dann fällt die entlichtete Welt, von Engeln in Brand geſteckt, in Aſche, die Getreuen Manis gehen für ewig ins Licht des Himmels ein, die andern in die Hölle, das Reich der vollen Finſternis.

Von ſeiner Entſtehung bis auf Auguſtin hatte der Manichäismus durch das Echo in gebildeten Schichten eine

philoſophiſche Vertiefung und Verfeinerung erfahren, die ſeinen Widerſachern einen Kampf mit ſchärfern Waffen auferlegte, als jener mythiſche Grundriß des Syſtems ſie gefordert hätte. Es galt, auf die alten ſchweren Fragen, die auf der Menſchheit laſten, eine Antwort zu geben, die den ewigen Gegenſatz gleichermaßen ſelbſtändiger Reiche, des Guten und des Böſen, überwand. Zu retten hatte Auguſtin die Idee der Einheit des menſchlichen Geſchlechts als der Schöpfung des Einen guten Gottes, zu retten die Ideen von der Freiheit des Willens, von der Geſchaffenheit und Gottverſchiedenheit der Welt und des Menſchen, von der Unweſenhaftigkeit des Böſen, von der Einheit der Offenbarung im Alten und Neuen Teſtament, endlich die ſozialen Gedanken der Familie und des Eigentums. Er hat, um viel zu ſagen, nur halb geſiegt; er hat die Rätſel, ſtatt ſie zu löſen, nur an einen andern Ort getragen oder ihnen, wo er ſie zu löſen ſcheint, ein neues untergeſchoben. Beſtehen bleibt ihm vor allem der Gedanke, daß das Weltgeſchehen ein dialektiſcher Prozeß von Gegenſätzen iſt; beſtehen bleibt in ſeinem heißen Ringen gegen den Fatalismus der Manichäer, der Menſch ſei gut und böſe durch Notwendigkeit, die verzweifelte Frage nach dem letzten Grunde der von Gott urverhängten Rettung oder Verwerfung der Seelen; unlösbar bleiben die Widerſprüche in ſeinen Gedanken vom freien Willen und der zwingenden Gnade; gnoſtiſch gefärbt im Sinn der Manichäer bleibt ſeine Verdächtigung der Materie; manichäiſch iſt der Ausklang ſeiner Weisheit in der Aufteilung des Menſchengeſchlechts auf die beiden Reiche ewiger Seligkeit und ewiger Qual, und wenn er, anders als der große Optimiſt des Oſtens, Origenes, die Hölle, obzwar nur als poena

damni, als Strafſchickſal, ewig währen läßt, ſo liegt darin doch die Verewigung des Leidens und mit ihm der Wirkung des Böſen beſchloſſen. In faſt allen dieſen Dingen hat Auguſtin der Kirche ſeine Lehre anvererbt und ſo den Schatten Manis, mit dem er nur im Bruderzwiſt gelegen, auf ihren Weg durch die Welt mitgegeben.

Hat ſich Auguſtin auch zeitlebens mit dieſer Gnoſis herumgeſchlagen, um wenigſtens den reinen Theismus, dazu eine harmoniſch zwiſchen Göttlich und Menſchlich ausgleichende Chriſtologie und die Überzeugung von der Realität der Außenwelt ins Bewußtſein des Abendlandes einzupflanzen, ſo hat er eine zweite Macht ſeiner Umwelt, den Skeptizismus, allmählich aber gründlich aus ſeinem Denken ausgeſtoßen. Sein Helfer war derſelbe Idealismus der Platoniker, der von der Zeit Chriſti an, als Vorläufer des Neuplatonismus, innerhalb der jüngeren Akademie zu Rom gegen den programmatiſchen Zweifel an aller Erkenntnisarbeit ſich erhoben hatte. Wie ſoll der Wahrheit beizukommen ſein, wenn doch die Sinne trügen, wenn die Auffaſſungen, Standpunkte, Zuſtände und ſelbſt die Beſchaffenheit der geiſtigen Organe von Menſch zu Menſch verſchieden ſind? Ob die Wahrheit, die Wirklichkeit in ihrem An-ſich zu erkennen ſei, ja ob es überhaupt Wahrheit gebe, ob hinter den ewig ſchwankenden Bildern und Meinungen von der Welt ein feſtes, eigenſtändig in ſich beharrendes Etwas ſei, das war die Frage. Auf ſie hat Auguſtin, wie noch zu zeigen bleibt, ein leidenſchaftliches Ja geſprochen: denkeriſch aus der Zuſtimmung zur platoniſchen Ideenwelt, pſychologiſch aus der Tatſache des Selbſtbewußtſeins und aus dem zwingenden Vertrauen des wahrheitdurſtigen Herzens in das Sein einer wandellos an und für ſich beſtehenden Wahrheit.

Dieſes Ja zur thronenden Welt des Geiſtigen wird, ſoweit es Gründe braucht, ganz auf Platons Dichtung aufgebaut. Die Begriffe, die ſchon Sokrates von den Dingen abgelöſt, werden zu Ideen als den Urvorbildern und Lebensſpendern des irdiſchen Vielerlei in ſeiner Vergänglichkeit. In der Zeit der römiſch-helleniſtiſchen Auflöſung war die Rückkehr zu dieſer philoſophiſchen Gläubigkeit eine Aktion der Rettung aus dem ſchwindſüchtigen Pantheon der alten Natur- und Götterreligionen. Die jammervolle Welt des Hier und Jetzt ließ ſich ertragen, wenn ſie von einer zweiten, beſſeren und reineren, hinterbaut war. Und man ließ es ja nicht bei der wanken, gerade in der Faſſung ſeiner Grundbegriffe wechſelvollen Lehre des alten Platon; man brachte den Stoff ſeiner Gedanken ſtrenger in Ordnung und Gefüge, man läuterte den Begriff des Urweſens noch reiner ins Geiſtige und Logiſche, man knüpfte es in ſtrafferen Bezug auf das kosmiſche Geſchehen und fand auch zur Löſung der Rätſel von Gut und Böſe eine Formel, die endgültig mit allen mythiſchen Geſtalten und Anſtiftern brach und Göttern und Dämonen eine ſymboliſche Deutung gab, der auch der intellektuellſte Kopf ſich beugen konnte. Dieſer Neuplatonismus wird für Jahrhunderte zur Kapelle der philoſophiſch Frommen in Oſt und Weſt des römiſchen Reiches und ſpendet, vorerſt über Paganismus jeder Form erhaben, eine Myſtik ohne Opferfleiſch und dionyſiſch taumelnde Prozeſſionen. Plotin, ſeine edelſte Erſcheinung, iſt nachmals auch zum Lehrer Auguſtins geworden. Hundert Jahre vor der Geburt des Heiligen hat er, aus ſeiner ägyptiſchen Heimat zugewandert, in Rom ſeine Lehrkanzel aufgeſchlagen und als Menſch und Denker eine tiefe Wirkung ausgeübt. Durch die Einführung des orien-

taliſchen Begriffes der Emanation macht er aus dem Platonismus etwas Neues. Aus dem abſoluten Einen, das allem menſchlichen Begriff und Namen entrückt iſt, quillt und ſtrahlt, wie der Sonne Licht und Kraft, das Seiende und Viele hervor: der Weltgeiſt Nus als Inbegriff der vorbildhaft bewegenden Weltgedanken, den verborgenen Gott wie ein Ring umgebend, aus ihm der zweite Ring der Weltſeele, nach innen geiſtig-ſinnlich ſchauend und empfangend, nach außen bildend, und an den dritten grenzend, den von der Gottmitte immer weiter ſich verlierenden Ring der Erſcheinungswelt, der in der reinen, körperlos gedachten Materie durch Seinsverluſt und Gottesferne zum Böſen wird, freilich immer noch im Kraftbann Gottes und ſehnſuchtsvoll ihm als dem guten, reinen, lichten Urſprung zugetan. Sondergeſtaltungen der allgemeinen Seele, ihr verflochten im Schauen der Ideen wie im ſinnlich bildneriſchen Wirken, ſind die Einzelſeelen. Sie ſind gut, ſofern ſie ſind und rückwärts nach der Gottheit ſtreben; ſie ſind böſe, ſofern ſie nicht ſind und ſich der Materie als der reinen Negation und Finſternis ergeben. Es iſt das Ziel und Glück des Menſchen, ſeine Seele aus der ſinnlich affektiven Verſtrickung mit der Materie in die Einheit der Weltſeele und durch ſie in den Geiſt und in Gott zurückzuſenken. So wird Reinigung vom Sinnlichen und kontemplatives, womöglich ekſtatiſches Aufſtreben zur geiſtigen Urkraft alles Seins der Inbegriff der Ethik. Förderliche Hilfe iſt die Verehrung der Gottheit unter den Formen der beſtehenden Religionen mit ihren Göttern, Dämonen und magiſchen Vermittlungen; ja der Menſch tut gut, auf ſeinem abgründigen Weg ſich an die Autorität der göttlichen Überlieferung, die aller Enden und aus fernſten Zeiten wirkſam

iſt, zu halten. Der Zauberſtab der allegoriſchen Erklärung, ſeit Philon ſchon bewährt, ſchlägt doch aus allen Felſen Waſſer.

Das Chriſtentum hat Plotin aus ſeiner univerſellen Umwölbung religiöſer Syſteme und Kulte ausgeſchloſſen; vielleicht nicht deshalb allein, weil die „erſte philoſophiſche Form“ des chriſtlichen Denkens die Gnoſis war und ihr ſatangläubiger Dualismus ſeinem moniſtiſchen Pantheismus ſtracks zuwiderlief, auch aus tiefem Unbehagen an der menſchenförmig perſönlichen Faſſung des höchſten Weſens und dem gnadenhaften Niederſteigen der „Weisheit“ ins Armſelige der Menſchenwelt. Und dieſe Abneigung iſt in Plotins Schüler Porphyrius zum Angriff geworden, der eben Auguſtin zur Abwehr auf den Plan gerufen.

Im Grunde aber blieb der Kirchenvater der neuplatoniſchen Schule, Plotin vor allem, aufs tiefſte verpflichtet. Die Verſuche, die ſeinen Zuſammenhang mit ihr gerne lockern oder mit dem Fortſchritt der Jahre als überwunden erweiſen möchten, berufen ſich auf Äußerungen Auguſtins, in denen der Alternde mit geringer Schätzung auf die neuplatoniſche Strecke ſeines Lebens zurückſchaut. Indes bleibt zu bedenken, daß Gedanken, Stimmung und äſthetiſcher Gehalt dieſes ſpätantiken Weltentwurfs ihm längſt ſo tief in Fleiſch und Blut gegangen waren, daß ihm die entkernte Hülſe wohl bedeutungslos erſcheinen mochte; leicht vergeſſen wir als vollgereifte Menſchen auf den Wert der Dinge, die den Geiſt unſerer Jugend ernährt und befeuert haben. Ohne Zweifel, vom erſten leidenſchaftlichen Ergreifen des Platonismus, der ſein eigentlicher Bekehrer geworden, bis hin zu ſeiner biſchöflichen Zeit dringen die kirchlichen Elemente, die Idee von Chriſtus dem Erlöſer,

Bibel, Autorität, ſakramentale Vermittlung der Gnade, immer tiefer in ſein Denken ein, aber ſie verdrängen ihn nicht ſo faſt aus ſeiner neuplatoniſchen Grundſtellung, als ſie mit ihr ſich verbinden. Die weſentlichen Linien der Philoſophie, die ihn aus der Skepſis herausgeleitet, bleiben ihm feſter Beſitz: ſo vor allem die intelligible Welt der Ideen, der zu Gedankenweſen erhobenen Begriffe Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit, der Logos-Nus als Weſenskern des hiſtoriſchen Chriſtus, die Zwieſtrebigkeit der intellektual gottſtrebigen, aber von der Laſt des Leibes in die Niederung des Sinnlichen gedrückten Seele, der Begriff des Böſen als des mangelnden Guten, der myſtiſche Weg des (von Plotin ſchon gelehrten) Redi in te ipsum und der intellektuellen Schauung Gottes, die Preiſung der Tugend und Reinheit als Erkenntnisquelle und endlich auch das Verſtändnis der Erlöſung als ſittlicher Befreiung via rationis, das bis in die ſpäteſten Jahre auch in der wechſelnden Auffaſſung der Gnade durchſchimmert. Die „vollſatten Bücher“ der Platoniker — er meint Plotin — klingen ihm, dem Menſchen von unverwiſchbar antiker Prägung, auch in die Bibel hinein, er leſe und deute die Schöpfungsgeſchichte oder Pauli Briefe, und werden als Zeichen und Ausdruck der Zeit und ihrer Bildung mit in den Grund der Kirche, an der er baut, vermauert.

Was Auguſtin aus dem Neuplatonismus an Stimmungen und Gedanken ſich angeeignet hat, war nicht ſo ſehr eine Zufuhr fremder, ihn umgeſtaltender Stoffe, als die weckende, nährende Witterung, die dem längſt bereiten Saatkeim zur Auswirkung ſeines gebundenen Lebens verhilft; andernfalls hätten wir den Inbegriff ſeiner Geiſtestat nicht in dem Schauſpiel zu erkennen, wie er den Gehalt der chriſtlichen

Lehrverkündigung mit dem Reich der platonischen Allgemeinbegriffe verflicht und die christliche Frömmigkeit mit dem antiken Geiste ästhetischen Schauens durchsetzt. Daß er dieses Werk nicht folgerichtig, wie sein innerstes Wesen ihn vielleicht geheißen hätte, zu Ende bringen kann, darin hindert ihn die drangvolle Gärung des innerlich und äußerlich um feste Formen ringenden Christentums. Gezänk der Parteien und Lager, tiefere Gegensätze in der Grundstellung mannigfacher Richtungen und Sekten heischen Abwehr und Aufbau, Scheidung und Zusammenschluß, und Kampf und Klärung rufen sich eins aus dem andern hervor. Augustins Wort in den Bekenntnissen, er sehe Gottes Kirche voll von mannigfachen Menschen, der eine gehe so und jener wieder anders, läßt sich auch mit gutem Recht von der dogmatischen Unsicherheit dieser Frühzeit sagen. Donatisten, Arianer, Pelagianer — das sind Namen für Bewegungen, die damals mehr als einen Hader um theologische Formeln bedeuten; Jahre und Jahrzehnte halten sie den Bischof und Denker in banger Qual um die einheitliche Form der Kirche und Gesellschaft.

Briefe und Streitschriften schon des Presbyters entwerfen ein Bild der leidenschaftlich kämpferischen Donatistensekte. Aus ihrer benachbarten Basilika hört der Prediger, der eben seine eigene Christengemeinde vor der Entweihung des Gotteshauses warnt, das Geschrei der pokulierenden Häretiker herüberschallen; er lebt mit ihrem Bischof auf gespanntem Fuß und erträgt ihn mit einer Höflichkeit, die gelegentlich in kalten Hohn übergeht; er sieht geschmerzt den Zwiespalt im Glauben zerstörend durch das Leben der Familien klaffen; er hat da und dort eine Gleichgültigkeit zu bedauern, die er als die Schmerzlosigkeit einer schon in

Fäulnis übergehenden Wunde beklagt; er weiß ſich endlich, als die fanatiſierten Banden der Circum-Cellionen, durch wirtſchaftliche Not erbitterte Bauern, ihr donatiſtiſches Bekenntnis in Raub, Mord und Brandſchatzung an den Katholiken austoben, keinen andern Ausweg, als das Schwert des Kaiſers anzurufen. Worum es in dieſem Lehrſtreit ſeit der ſchismatiſchen Weihe des Biſchofs Donatus von Karthago ging, war zunächſt die Meinung der Häretiker, die Gültigkeit der Sakramente hänge an der Rechtgläubigkeit und Sittlichkeit des Spenders, danach der Anſpruch der Donatiſten, daß ſie allein, die allzeit für ihre Lehre todbereiten „Söhne der Martyrer“ — die Falſchgläubigen ſeien die martyriumſcheuen Katholiken — als die rechte, wahre Kirche zu gelten hätten. Enthaltung von Arbeit, Bettel und eine krankhafte Neigung zum Martyrium, für das man ſich zuweilen im Selbſtmord Erſatz ſchuf, waren die äußern Anzeichen eines religiöſen Irrwegs. Daß die römiſche Kirche ihn verwarf, war der Anlaß zur donatiſtiſchen Berufung an den Kaiſer, dem erſten Beiſpiel der Zuflucht einer chriſtlichen Gemeinſchaft zur Staatsgewalt. Das Echo ihres Hilferufs war Konſtantins Kommando zur Verfolgung: Wegnahme ihrer Kirchen und Verbannung ihrer Oberhäupter. Aber die Strenge verfehlte ihren Zweck; der Angriff entflammte nur den Eifer und ſtärkte den Zuſammenhalt. Die Duldung, die ſie ſeit 321 genießen, weicht unter den Nachfolgern Konſtantins einer neuen Härte, ja der Züchtigung mit Waffen. Auf der Seite der Verfolgten fehlt es nicht an Roheit; an Auguſtins Bericht, daß ſie ihren katholiſchen Opfern Kalk und Eſſig in die Augen ſchütten, iſt die Art der Kampfführung zu ermeſſen. Von 393 an bemüht ſich der Presbyter, Häreſie

und Spaltung mit den Waffen des Geiſtes und der geduldigen Überredung aus der Welt zu ſchaffen. Daß die Donatiſten die Wirkung der Taufe an den innern Zuſtand des Taufenden wie des Täuflings gebunden glauben, daß fürs andere die wahre Kirche Chriſti nur aus Vollkommenen und Sündeloſen ſolle beſtehen können, das ſind die „beiden Übel", die ihn zum Kampfe rufen. Nein, das Sakrament an und für ſich wirkt die Gnade, die kraft der Heilsordnung Gottes mit ihm verknüpft iſt; und die Kirche als irdiſcher Vollzug göttlicher Gedanken und Befehle bleibt ein Gemiſch von Gut und Böſe, ein Netz voll guter und ſchlechter Fiſche, eine Herde von Schafen und Böcken, ein Acker mit Weizen und mit Unkraut. In doppelter Richtung wird eine und dieſelbe Gefahr bekämpft: die ſpiritualiſtiſche Überſpanntheit in der Auffaſſung des Religiöſen, die nach dem Ausweis der Geſchichte nachbarlich an das Reich der Entartung im Zügelloſen angrenzt; ein und dasſelbe Ziel wird befeſtigt: die Idee einer eigenſtändigen Ordnung des Göttlichen, die aller Willkür und Zufälligkeit des Menſchlichen entrückt in ihrer eigenen Hoheit ruht. Es war nur ein Ausfluß jener Grundüberzeugung vom Gewicht des Perſönlichen und Sittlichen, wenn die Donatiſten auf die Freiheit des Glaubens und Gewiſſens ſich beriefen, um das Recht allen Zwanges und ſomit auch der Staatsgewalt in Dingen der Seele zu beſtreiten. Ebenſo hat anfangs Auguſtin gedacht. Er fürchtete als Frucht des Zwanges die Heuchelei, den Widerſpruch zwiſchen Sein und Schein, Erkenntnis und Bekenntnis, und hoffte auf die ſiegreiche Kraft der frei ſich auswirkenden Wahrheit. Wie er dieſe Hoffnung begraben muß, wie er das Banner ſeiner vielberufenen Liebe allmählich ſenkt, wie

er die Sache des Geiſtes und der Seele endlich doch der Idee der harten Ordnung und des äußern Zwangs unterſtellt, dieſes über ein Jahrtauſend fort wirkſame Schauſpiel ſieht man mit Ergriffenheit, Wehmut vielleicht, und im letzten Urteil darüber, ob er recht getan oder nicht, ſtehen ſich zwei Lager entgegen, deren Ausgleich nie zu hoffen iſt ſolange Menſch und Menſchheit, Perſönlichkeit und Welt, Einzelwille und Geſetz des Allgemeinen in tragiſcher Kreuzung ſich ſchneiden. Es war nicht die Schuld Auguſtins, daß 404 auf dem Konzil von Karthago ſein Wille, das kaiſerliche Strafgeſetz nur auf die Greueltäter in der Sekte anzuwenden, nicht zur Geltung kam. Endlich aber prägt er ſelbſt den Satz, ein Fürſt von Gottesfurcht ſei verpflichtet, das Böſe ebenſo in der Kirche wie in der bürgerlichen Welt zu verhüten und mit ſeiner Macht zu beugen, was immer ſich weigert, dem göttlichen Willen zu dienen. Coguntur intrare! So iſt nach Auguſtin das Wort im Gleichnis vom Gaſtmahl zu verſtehen: „Geht hinaus auf die Straßen, an die Zäune, und alle, die ihr findet, zwingt hereinzukommen.“

Widerſtreite der menſchlichen Natur ſind im tiefſten auch die Urſache des Kampfes mit dem Laienmönch Pelagius, den Auguſtin 412 eröffnet und für ſeinen Teil zum düſtern Ende bringt. Dieſer mutvolle, athletiſch gebaute Brite verkörperte auf ſeiner römiſchen Kanzel den geſunden, ungebrochenen Norden, und ſeine Tugendſtrenge gab dem Wort, mit dem er der verkommenen Geſellſchaft Roms ins Gewiſſen fuhr, die Macht einer Beredſamkeit, die auf Rhetorenſchulen nicht zu lernen war. 411 flieht er mit ſeinem Freund Cöleſtius vor den Goten nach Afrika und macht hier Auguſtins perſönliche Bekanntſchaft. Ver-

bindliche Briefe wechſeln hin und her. Cöleſtius läßt ſich in Karthago nieder, Pelagius geht nach dem Orient; 412, im Jahr der Kampfanſage Auguſtins, erklärt die Kirche Afrikas ſeine Lehre als verworfen. Dort am Fuße von Golgatha will der Germane als Bollwerk eines beſſern Chriſtentums ſein Gegen-Rom errichten. Hieronymus, diesmal einig mit ſeinem Widerſacher Auguſtin, erhebt ſich gegen ihn; der Volkswille ſcheint es mit Pelagius zu halten; ein Haufe zieht von Jeruſalem nach Bethlehem, ſteckt das Kloſter des Hieronymus in Brand, und mit Mühe rettet der greiſe Gelehrte ſein Leben.

Was ſoll die Lehre von der Erbſünde! Iſt Gott gerecht, wie kann er die Sünde eines Einzigen dem ganzen Menſchengeſchlecht aufbürden? Dieſe Lehre entſchuldigt die moraliſch Schwachen und fördert nur ein träges Chriſtentum. Die Natur hat von ihrer erſten Kraft nichts verloren, noch immer kann ſie aus ſich ſelbſt ſich zu Gott aufſchwingen. Herrlich mit derſelben Kraft begabt wie der erſte Menſch ſind wir von Geburt auf zum Guten wie zum Böſen gleicherweiſe fähig. Adam, ſterblich geſchaffen, wäre auch ohne Sünde geſtorben; und wenn wir alle ſterben, ſo iſt's nicht ſeiner Sünde wegen, die nur ihm allein geſchadet. Was iſt die Sünde? Nicht die Folge jenes erſten Falles, als wäre ſeither die Natur vergiftet; ſie iſt mit unſerm freien Willen ſelbſt gegeben, weil er das Böſe wie das Gute vermag, und die Begierlichkeit iſt nur die Folge der Gewöhnung an die Sünde. Der Menſch kann auch völlig ohne Sünde ſein, und er braucht dazu nicht einmal die Hilfe einer innern Gnade. Zum Menſchen hat mich Gott gemacht, zum Gerechten mache ich mich ſelbſt. Gnade iſt ja nur die Kraft zum Guten in uns, Gnade iſt

das von Gott gegebene Gesetz, Gnade ist das Beispiel und die Lehre Jesu Christi, das Licht, das jeden Geist erleuchtet.

Mit solchen Gedanken steht Pelagius in der Reihe der hellen scharfen Optimisten, die nicht mit Sokrates erst begonnen hat und mit Lessing, Kant und Herder nicht zu Ende ist. Vielleicht sind sie gar nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, vom Widerspruch der Vernunft gegen das Mysterium eingegeben, vielmehr von dem prometheisch kraftbewußten Selbstvertrauen, das alles metaphysische Krückenwerk des Armsündertums in der Religion verachtet, oder von dem Widerwillen gegen ein allmächtiges Gnadenwesen, das die Guten und Tapfern entmannend in die Lage der Hörigen mit all ihren Gefahren für aufrechtes Menschentum hinabdrückt, das wiederum die Schwachen von der Verantwortlichkeit für all ihr Tun oder Lassen entlastet. Ich allein, begabt mit freiem Willen, bin der Täter meiner Taten, mein Gutes ist mein Verdienst, mein Böses meine Schuld — so lautet das eine Bekenntnis sittlicher Religion; sie hat noch ein anderes: all mein Gutes ist Gottes Gabe, von oben kommt was heil an mir, alles Böse aber, alles Übel, von Gottes unergründlichem Beschluß verhängt oder zugelassen, fällt zu Lasten meiner Seele. Dies war die Stimmung Augustins, und der reuige Jammer über seinen Sündenweg, dazu der pessimistische Blick einer unstarken Natur, die das hochgespannte Ideal mehr im Schauen als in der Tat ergreift, endlich auch das Gefühl für die schlechthin unbedingte Abhängigkeit des Weltlaufs und der Seelen von der Führung eines dunklen, absoluten Willens, all das drängte ihn auf der Bahn des Kampfes an jenes äußerste Gegenende, wo

er mit der ſchauerlichen Lehre von der unabwendbaren Verwerfung der weitaus größern Maſſe aller Geborenen die Kirche zum Widerſpruch zwang, für ſich ſelbſt aber das Zeugnis ſchuf, daß ſein unbeugſamer Geiſt ins Geniale reichte.

IV. Auguſtin der Philoſoph und Theologe

Auguſtins Gedankenfülle iſt in keiner ſeiner Schriften zum Syſtem geworden, und an ihren Wandlungen ſowohl über fünfthalb Jahrzehnte hin als am Vielerlei der Linien und Läufte, die er verfolgt, ſcheitert auch für die Nachwelt jeglicher Verſuch, den Stoff zum Ganzen eines geſchloſſenen Baus zu fügen. Wir beſcheiden uns bei der Darſtellung der weſentlichen Züge und ſtellen ſie unter die herrſchenden Grundbegriffe, dabei der Fingerzeige und Berichtigungen eingedenk, die der Denker ſelbſt in der literariſchen Rückſchau auf ſein Lebenswerk hinterlaſſen hat.

1. Veritas

Nicht abgelöſt vom Menſchen iſt der Denker Auguſtin, am wenigſten ſeine Erkenntnislehre zu verſtehen. Der philoſophiſche Eros bewegt, durchglüht ſein Innerſtes. Alles geht ihm um die Wahrheit, um die Erkenntnis des letzten reinen An-ſich aller Dinge und der ewigen Ordnung, die alles, was geſchieht, ſich wandelt und bewegt, ruhevoll hintergründet. Wie verblaßt vor der Majeſtät dieſes Eros, was die Menſchen Liebe nennen! Was iſt deine Mutter — ein gewiſſes Weib, das dich einmal getragen, geboren und geſäugt hat; deine Schweſter und die meine aber iſt ſie nur im Ewigen, das über uns waltet und alles bindet. Sind die Seelen in Fühlung, ſchaut man ſich im Geiſte —

nur dazu dient die Brücke leiblicher Begegnung — ſo beſitzen ſich auch Freunde am tiefſten aus der Ferne. „Suche deinen Geiſt auf, Nebridius, und ſchwinge dich, ſo gut du kannſt, mit ihm zu Gott empor; dort findeſt du auch mich und wirſt mich nie verlieren.“ Ein Zug zum Unſinnlichen beherrſcht den enttäuſchten Zecher der Wolluſt, und bis ins Mark platoniſch, ſucht er das Eigentliche in einem gemeinſamen Dritten zwiſchen Menſch und Menſch, Menſch und Welt, wo allein die wahre letzte Einheit und Vereinigung ſich erfüllen kann. Einen feſten Ort zu haben, war das innigſte Verlangen des Ruheloſen, und will er ſich in der gelebten Wirklichkeit nicht finden, ſo wird er doch gehofft, geglaubt, vielleicht geſehen wie Flußgrund unter der ziehenden Flut.

Als Auguſtin der Skeptiker des Zweifels müde war, zwang er dem Zweifel ſelbſt die Bürgſchaft ab, daß es eine Wahrheit gäbe. Ein jeder — ſo ſagt er ſich — der einſieht, daß er zweifelt, hat doch eine wahre, eigentliche Einſicht, und eben dieſes Sachverhalts, den er einſieht, iſt er ſich gewiß; ein jeder alſo, der zweifelt, ob es Wahrheit gibt, hat doch in ſich ſelbſt ſchon etwas, woran er nicht zweifelt; und dieſes Wahre könnte gar nicht ſein, wenn es nicht Wahrheit überhaupt gäbe. Und wo gründet ſie? Gäbe es Wahrheit ohne den Menſchen? Iſt der Weltzuſammenhang, der ſich uns darſtellt, nicht unſer eigenes Erzeugnis? Nein, es gibt eine ewige, göttlich errichtete Ordnung der Dinge (ratio rerum perpetua et divinitus instituta). Nicht wir erſt tragen ſie in die Wirklichkeit ein, ſondern finden, erkennen, leſen ſie heraus, weil ſie ohne uns und immer ſchon beſteht (veritas . . . animadversa est ab hominibus et notata). Unſerer Erkenntnis voraus liegt

was erkannt werden kann; das Erkennbare erzeugt die Erkenntnis, nicht wird es durch Erkenntnis erſt erzeugt (cognoscibilia gignunt cognitionem, non gignuntur cognitione). Ihre Quellen aber ſind doppelt, ein doppeltes Gewicht zieht unſern lernenden Geiſt zur Anerkenntnis geiſtiger Inhalte: Vernunft und Autorität. Ihnen entſprechen die Grundkräfte des intelligere und credere, der Verſtandeseinſicht und des Glaubens.

Nicht Begriff nur iſt für Auguſtin die Wahrheit, ſondern Idee im platoniſchen Sinne, geiſtige Wirklichkeit und Weſenheit. In ſeinen Anfängen teilt er den Glauben an „jenen prächtigen Fund" des Sokrates, den Gedanken, daß die Seele in ihrem vorzeitlichen Sein an der Wahrheit erkennend teilgehabt habe und ihr irdiſches Erkennen nur Erinnerung ſei. Unwiſſenheit iſt nur ein Vergeſſenhaben, und um zu erkennen, bedarf es nur jener vielberufenen „Rückkehr" in unſer Inneres. Aus dieſer Rückkehr (redire) wird nun freilich, als Auguſtin das ewigkeitliche Vorleben der Seele preisgibt, die einfache „Einkehr" (ire) in den angeborenen Wahrheitſchatz der Seele. Ja, innewohnend und unmittelbar erfaßlich dachte er ſich die göttliche Wirklichkeit, ſoweit ſie geiſtig und auf Menſchengeiſt wirkend iſt, auch in ſeiner ſpätern Zeit. Die verächtliche Einſchätzung der Sinneserkenntnis in ſeinen Anfängen mäßigt er mit dem Fortſchritt der Jahre, aber die Grundhaltung des bekannten Wortes „Geh nicht hinaus aus dir, im innern Menſchen wohnt die Wahrheit" bleibt beſtehen, und die „Bekenntniſſe", im fünften Jahrzehnt ſeines Lebens geſchrieben, zeigen die ungeſchwächte Rolle dieſes „innern Sinns", kraft deſſen der geiſtige Menſch im lebendigen Zuſammenhang mit der weſenhaften Wahrheit ſteht. „Wenn

wir beide ſehen, daß das wahr iſt, was du ſagſt, und wenn wir beide ſehen, daß das wahr iſt, was ich ſage, wo, frag ich, ſehen wir dies denn? Doch gewiß nicht ich in mir und du in dir, ſondern beide ſehen wir's in der unwandelbaren Warheit, die über unſern Seelen thront." Die Gedanken unſeres Nächſten ſehen wir nicht ſo, wie wir die wandelloſe Wahrheit ſehen.

Der innere Sinn iſt freilich nicht letzter, aus ſich ſelbſt urſpringender Quell der Wahrheit; er herbergt nur, was ihm eingeſenkt iſt: die Ideen. Was Auguſtin darüber denkt, läßt ſich in drei Sätze faſſen: Die menſchlichen Ideen ſind Abbilder der Weſenheiten, in denen die Dinge gründen; dieſe Weſenheiten aber ſind Abbild und Verwirklichung der göttlichen Ideen; dieſe ſelbſt wiederum ſind Abbilder der göttlichen Weſenheit, inſofern die Gottheit im ewigen Vorgang ihrer erkennenden Selbſterfaſſung ſie als Abglanz ſeiner Weisheit und ihm weſenhaftes Abbild, als gleichbürtiges Licht von ſeinem Lichte ſchaut. Mit andern Worten geſagt: Die Übereinſtimmung der Menſchen in gewiſſen allgemeinen Erkenntniſſen, auch über die Welt des Wandelbaren, zwingt uns, wandelloſe, eigenſtändige, außerhalb des erkennenden Verſtandes beruhende Weſenheiten anzunehmen, die — anders als bei Plato — in den Dingen wirkſam, gegenwärtig und von uns erfaßbar ſind. Dieſe Weſenheiten treffen im erkennenden, ſeiner Erkenntnis und ſeines Urteils gewiſſen Geiſt auf ſchon grundgelegte, mit ihnen gleichförmige Urbilder, die menſchlichen Ideen. Woher aber kommen jene Ding-Weſenheiten? Alles iſt, ſagt Auguſtin, nach einem Gedanken gebildet (omnia ratione sunt condita). Dieſe Gedanken ſind die bleibenden Ur- und Grundformen (principales formae) der unſerm

Bewußtſein begegnenden Welt, nicht wiederum andersher geformt, ſondern ewig ſo wie ſie ſind im göttlichen Geiſte ruhend (in divina intelligentia continentur). So widerleuchten in den menſchlichen Ideen die göttlichen, und mit ihnen gewinnen wir Fühlung in der Erkenntnis, die letztlich doch aus ihnen ſchöpft (vgl. „Bekenntniſſe", 20. Buch). Ja, ſie iſt, da Gottes Ideen doch er ſelbſt ſind, eine Wirkung Gottes. „Er iſt das geiſtige Licht; in ihm, von ihm her und kraft dieſes Lichtes wird geiſtig alles hell und offenbar." „Was ich von mir weiß, das weiß ich nur, weil du mir leuchteſt."

Dieſe Auffaſſung der Wahrheit als eines ſelbſtherrlichen Gutes, das ſich dem Menſchen, wofern er nur zum Empfang ſich bereit hält, notwendig mitteilen muß wie Sonnenlicht, das überallhin leuchtet, wo ihm kein Widerſtand begegnet, dieſe Grundlehre Auguſtins umſpannt auch ſeine Gedanken über den Glauben als die andere Erkenntnisquelle. Glaube wie Vernunft ſind verbindende Wege zwiſchen Wahrheit und Seele, und auf beiden vollzieht ſich die Erkenntnis als ein Aufdecken deſſen, was uns im Grunde doch ſchon eigen iſt oder eigen war, als ein Wiederfinden, bei dem wir dem Weibe des Evangeliums vergleichbar ſind, das die verlorene Drachme mit der Lampe ſucht und findet. Sie hätte ſie nicht gefunden ohne die Erinnerung an ſie; und als ſie ſie fand, da konnte ſie die Münze doch darum nur als die ihrige erkennen, weil ſie zuvor ſie ſchon beſeſſen hatte. Und leitet ſich ſchon alles Erkennen überhaupt auf Gott als Bewirker zurück, ſo hat auch die Glaubensphiloſophie bereits den feſten Standort inne, den ſie ohne dieſe metaphyſiſche Vorausſetzung erſt gewinnen müßte. Der junge Auguſtin neigt zur Hintanſtellung des Autoritativen und Glaubensmäßigen als der

Sache der philoſophiſch ungebildeten Menge; der ſpätere hat dank ſeiner Faſſung des Wahrheitsbegriffes, der immer dynamiſch voll, vital und myſtiſch geblieben, kein ſchweres Spiel, die erſte Ordnung ſchließlich umzukehren. Das frühe Bekenntnis: er ſuche was ſich wiſſen, nicht nur glauben läßt, wird mit der Zeit zur Abwehr des Dialektiſch-Rationalen, die einem Manichäer etwa mit dem Wort begegnet: Du disputiere nur, ich für meinen Teil will glauben! Ja, geſchieht nicht auch das Glauben im lebendigen Zuſammenhang mit dem Streben unſerer Vernunft? Keiner glaubt, der nicht irgendwie zuvor etwas wie Nötigung von ſeinem denkenden Teil her erfahren hat. Mit manchem ſeiner Sätze iſt Auguſtin zum Bahnbrecher der ſpäteren Scholaſtik geworden. Sie folgte ihm auf lange Zeit in ſeinem Doppelſpiel: den Glauben bald an den Wagen der Vernunft und die Vernunft wiederum an den Wagen des Glaubens zu ſpannen. Das eine hatte ſoviel Sinn wie das andere, ſolange der Gedanke des einen, unbezweifelbaren, in Seele und Geiſt unmittelbar wirkſamen Gottes Herr und Lenker des Geſpannes war.

2. Visio Dei

Auguſtins Lehre von der Erkenntnis hängt im Grunde mit der von der Seele zuſammen, und beide ſind eins in ihrer myſtiſchen Wurzel, aus der hervor die Myſtik der folgenden Jahrhunderte gewachſen iſt.

Die Unruhe des Menſchen iſt Unruhe des Geiſtes wie der Seele, und das thronende Gut ihrer Stillung iſt gleicherweiſe Gut des erkenntnisſuchenden Geiſtes wie der ſittlich ringenden Seele. So iſt, als Ganzes betrachtet, die Myſtik Auguſtins zugleich denkeriſch und ethiſch gerichtet.

Nach einem und demſelben Ziel ſtrebt das Denken (cognitio) wie die Liebe (amor), die Grundgewalt all deſſen, was am Menſchen ſuchend, ſehnend, freudedurſtig in Bewegung iſt; und Geiſtiges und Sittliches fördern, läutern und ſtärken einander in ihrem Ringen um den Beſitz der Gottheit. Innerſter Beſitz des Menſchen wird das Ewige im Schauen Gottes (visio Dei), wo das Erkennen in Liebe, Liebe in Erkenntnis übergeht. Der antike Grundzug dieſer kontemplativen Myſtik ſchimmert auch noch in der ſpätern Zeit aus den von kirchlicher Dogmatik her gewonnenen Elementen hervor.

Was ſich nun im Seelenleben des Schauenden eigentlich begibt, welcher Art die Tatſachen und Erfahrungen ſind, die den oft und weitläufig ausgeſponnenen Lehren entſprechen, das iſt trotz Selbſtbeſchreibung und mancher Lüftung innerer Zuſtände in den Briefen ſchwer zu ermitteln. Die Gefahr des Irrtums zugegeben, will uns bei langem Umgang mit den Theorien Auguſtins doch ſcheinen, daß ihr philoſophiſcher Ausdruck uns ferner ſteht als der ſeeliſche Sachverhalt, den ſie bezeichnen. Vielleicht kann heute nur der Katholik, der von Kind auf die feierlich unirdiſche Begleitwelt einer zweiten höhern Ordnung berührt hat, jene platoniſche Lebensſtimmung voll verſtehen, reiner und tiefer als der Anhänger anderer, von der Welt des Zivilen faſt ſchon aufgeſogener Gläubigkeit. Was etwa Auguſtin als Wahrheit erlebte, war gewiß ein anderes und mehr als der rein erkenntnismäßige Befund einer logiſch zwingenden Gegebenheit; es war vielleicht die mit wallender Bewegung des Innern antwortende Berührtheit von einem Wirklichen, das nach Sein, Gewalt und Machtbereich etwa der Welt der unſichtbaren Geiſter zu ver-

gleichen wäre. Wie ihm Gerechtigkeit und Keuſchheit nicht nur Begriffe, ſondern Ideen, beſſer geſagt ideale Mächte waren, die den Menſchen, der an ihnen teil gewinnt, zum Gerechten und zum Keuſchen machen, ſo iſt auch das unzählig oft gebrauchte Wort vom Lichte der Vernunft oder Strahl der Gnade nicht in reiner Bildlichkeit zu verſtehen; ja in der ſpätern Lichtmetaphyſik des arabiſchen und lateiniſchen Mittelalters ſcheint uns der Schlüſſel zum rechten Verſtändnis in dem Gedanken gegeben, daß phyſiſches Licht als Bild und Gleichnis des geiſtigen, das ihm Idee und Urbild iſt, zu verſtehen ſei.

Das alles bleibt zu bedenken, wenn man der Sprache der auguſtiniſchen Myſtik nicht als ſcholaſtiſch lebloſem Geſpinſt begegnen will. Er ſelbſt ſcheint zeitenweiſe allen Sinn des Daſeins auf den Intellekt und ſeinen Beruf zum Anſtieg nach dem höchſten Gut zu ſtellen. Wir haben Briefe der Ermunterung an Freunde, dieſen Intellekt mit aller Macht zu lieben und der Unfehlbarkeit der gotthafteſten Kraft des Gottebenbildes zu vertrauen. Spiritus est deus! Nicht raſten ſoll der Gottesgedanke, bis er die letzten Reſte des naiven Glaubens, körperliche Bilder und jegliches Erzeugnis der Phantaſie verworfen hat. Der Erkenntnisweg ſoll den Anſpruch des Herzens wahrlich nicht unterdrücken. Iſt Erkenntnis nicht Reinigung der Seele von den falſchen Liebesgütern? Schafft ſie nicht die Weisheit, die die wahre Gottesliebe iſt? Und iſt ſie nicht mit der Liebe endlich eines und dasſelbe Licht? Ja, Licht iſt auch die Liebe, die luminosa caritas. „Mit dem Geiſte ſehen, mit dem Herzen ſehen" — dieſe Loſung der vorchriſtlich-helleniſtiſchen Myſtik macht auch Auguſtin ſich zu eigen, und ihre Abwandlung iſt der Gegenſtand des zu einer

Theorie der Myſtik angewachſenen Briefes De videndo Deo an Paulina. Hier entfaltet ſich ins Breite der Gedanke, der an anderer Stelle lautet: Unſer ganzes Tun auf dieſer Welt hat nur den Sinn, das Auge des Herzens zu klären, auf daß es fähig werde, Gott zu ſehen.

Die visio Dei als Vorgang im irdiſch gebundenen Menſchen iſt Sinn und Ende der höchſten Sammlung aller Erkenntniskräfte (finis aspectus) auf die gottähnliche, um nicht zu ſagen gotthafte Tiefe des Innern. Sowohl die erkenntnismäßige Andacht der Einkehr in den eigenen ſeeliſchen Bezirk, wo Gott als Wahrheit, Gewiſſen, als Licht unſeres intellektuellen und ſittlichen Dranges gegenwärtig iſt, als die bis zur Intuition der unſichtbaren, ewigkeitlichen Weſensgründe vordringende Betrachtung des „erhabenen Gedichts“ der Außenwelt und endlich auch die Läuterung von allen ſelbſtiſchen Trieben befähigt zur ſchauenden Berührung des Göttlichen. Der philoſophiſche Weg dahin, den die frühern Schriften unter der ſtarken Nachwirkung ſtoiſcher und neuplatoniſcher Lehren beſchreiben, gewinnt allmählich erſt den chriſtlichen Einſchlag in der Betonung der trinitariſchen Abbildlichkeit der Seele, des Chriſtus via, veritas, vita und der von oben helfenden, ja zwingenden Gnade. Immer bleibt indes der Gedanke mächtig, daß Gott dem innern Menſchen unmittelbar nahe und den Kräften des Glaubens, der Erkenntnis und des Willens faßbar iſt. Si credimus videmus, si amamus videmus. Freilich ſoll nicht überſehen werden, daß Auguſtins Vertrauen in die Sicherheit unſerer myſtiſchen Erfolge mit der Zeit einer maßvollen Schätzung gewichen iſt. Mag ein ehrfürchtiger Abſtand vor den Myſterien des Glaubens, die mit dem logiſch und apologetiſch ſich verzweigenden

Ausbau der Kirchenlehre an Dunkel und Umfang zunahmen, mag die eigene perſönliche Entwicklung in die myſtikfremdere Stimmung des Autoritativen und Hierarchiſchen, vielleicht auch die Näherung an die theokratiſche Auffaſſung der Welt- und Heilsgeſchichte, wie ſie das Werk vom Gottesſtaat vertritt, die Urſache dieſes merklichen Wandels ſein: es fehlt nicht an ſkeptiſchen Dämpfungen jenes myſtiſchen Grundzuges. Die frühe neuplatoniſche Einſicht in die begriffliche Unfaßbarkeit Gottes — qui scitur melius nesciendo — ſchlägt in dem Wort von der docta ignorantia, von der Erkenntnis unſeres Erkenntnisunvermögens, oder im Tadel der Köpfe, die um ſo weniger mit dem Lichte der Wahrheit bekleidet ſeien, je mehr ſie die Wahrheit aller Hüllen zu entledigen glauben, in eine höhere Schätzung der ſittlichen Kraft und Leiſtung um. Es ſcheint auf eine Entwicklungsregel des menſchlichen Weſens überhaupt zu deuten, daß dieſes Abbiegen vom erſten Wege ſich in der Geſchichte der myſtiſchen Naturen mehr als einmal wiederholt.

3. Trinitas creatrix

In gewaltigem Ringen hat Auguſtin den Ausgleich der mythiſch und anthropomorph auftretenden Lehren der Bibel über Gott und die Schöpfung mit den Anſprüchen der gedanklich harmoniſchen Metaphyſik des Neuplatonismus geſucht. Er hat ihn nicht gefunden, weil der chriſtliche Begriff von Gott dem Dreieinigen und der Schöpfung des Alls aus dem Nichts für alle Zeit der philoſophiſchen Evidenz entrückt und dem Glauben vorbehalten bleibt. Ungetilgt iſt bei ihm ein Reſt der Verlegenheit, den letzten Sinn des Spieles darzutun, das die Gottheit mit der Welt,

aus ihr fließend und in ſie mündend, ſich ſelber gibt, nicht weniger zu ihrer Herrlichkeit als zum Schmerz der Kreatur. Chriſtliche Elemente wie der Begriff der Schöpfung aus nichts, heilsgeſchichtliche Poſtulate wie Erbſünde, Gnade und Rechtfertigung wollen ſich als Stücke einer völlig andern Ordnung des Weltverſtändniſſes in jenen Entwurf eines äſthetiſch-optimiſtiſchen Bildes von der Wirklichkeit nicht fügen. Wird nun das Ziel nicht errungen, weil es unerreichbar iſt, ſo lohnt der Kampf doch mit Gedanken, die wahr ſind in dem Sinne, daß ſie Leben fördern.

Es galt die platoniſchen Ideen als Schöpfergedanken Gottes zu deuten und Gott den Schöpfer im Einklang mit dem Dogma von der Trinität zu verſtehen.

Gott iſt abſolute Intelligenz, abſoluter Wille, abſoluter Geiſt je in Perſon, und dieſe drei Perſonen ſind Eins in gleicher Weſenheit: Gott iſt der Dreieinige. Der ſpekulativen Grundlegung, Entfaltung und ihrer Anwendung im Sinne des Heilslehrgehaltes hat Auguſtin die 15 Bücher De Trinitate gewidmet, die Frucht einer vieljährigen, oft von Ermattung bedrohten Mühſal. Wenige, ſo glaubt er ſelbſt, werden ſie verſtehen können. Indes ſind ihre Grundgedanken Quadern der chriſtlichen Dogmatik geworden und geblieben, und ſie wirken, wenn auch kaum bemerkt, in Denkern und Strömungen nach, die, bewußt oder nicht, über die Gemarkung des chriſtlichen Dogmas hinausgeſchritten ſind. Denn die antike Logoslehre, die ſie mit ſich führen, iſt eine der haltenden, bindenden Mächte, die der abendländiſche Menſch aus ſeinem geiſtigen Leben nicht mehr preiszugeben ſcheint.

Indem Gott der Vater ſein Weſen denkt, erzeugt er aus ſich das ewige perſönliche Wort (Verbum, Logos), in

dem er ſeine unendliche Fülle ausſpricht und ſich ſchauend gegenüberſtellt; und indem der Vater dieſes ſein Gleichbild liebt und hinwiederum das Wort, der Sohn, im Vater ſich liebt, geht aus beiden die perſönliche Liebe, der heilige Geiſt, hervor. In ſeinem Wort ſpricht der Vater alle Dinge aus, indem er ihre Ideen oder geiſtigen Urgründe ausſpricht; ja der Logos ſelbſt iſt der Inbegriff und Enthalt dieſer Ideen, mehr noch: er iſt ſie ſelbſt. So geht allem Sein der Dinge ihr ideales Ewigſein im Erkenntnisleben der Gottheit voraus. Wir Menſchen erkennen ja die Dinge nur, weil ſie ſind und wie ſie ſind; die Dinge aber ſind nur, weil und wie ſie Gott erkennt. Und in ſeiner ewig ſchauenden Erkenntnis waren ſie vor der Schöpfung, d. h. dem Ding-Werden der Ideen in Raum und Zeit, dieſelben wie nachher. Gottes Macht und Wille — ſie ſind dasſelbe — haben dieſes Werden in unbedingter Freiheit bewirkt, und alles, was in der Schöpfung geworden, hat Gott in ſeiner Heiligkeit nicht anders als gut hervorbringen können. Seine Allmacht bedurfte kein Woraus, keinen Stoff; das Wodurch und Wonach aber war ſein Wort. Die Schöpfungstat iſt von allen drei Perſonen gemeinſam aus der Einheit ihres Weſens vollbracht. Sie iſt nicht in der Zeit geſchehen, ſondern die Zeit, die doch nichts anderes iſt als die Bewegung der Kreaturen in ſich und untereinander, iſt mit der Schöpfung erſt geworden. Dieſe Gebundenheit von Zeit und Schöpfung verbietet ſchon, die Welt als ewig, anfangslos zu denken. Das „Himmel und Erde“ der Bibel iſt wohl auf die geiſtige und die körperliche Natur, die beide zugleich entſtanden ſind, zu deuten. Das „wüſt und leer“ bezieht ſich auf das unmittelbare Erzeugnis der Schöpfungstat, die Urmaterie, die den ihr

eingeſchaffenen Samen der Dinge erſt durch die Jahrtauſende des Kosmos hin ſich entfalten läßt. So iſt das Werden der Welt ein allmähliches Erwachen des Möglichen zum Wirklichen, iſt Entwicklung der ſaathaft gebundenen Formen ins volle Auswirken der ihr von Anbeginn ſchon eingeformten Ordnung. Die ſechs Schöpfungstage der Geneſis ſind als die ſechs Schauungsakte zu verſtehen, in denen ſich das Schauſpiel der Weltſchöpfung nach den ſechs Stufen ſeiner urbeſtimmten Ordnung vor dem Auge der Engel — ſie ſind das Licht, das zuerſt erſchaffen iſt — enthüllt hat. Und es ward Morgen und Abend — das will ſagen, daß jenes Schauen der geiſtigen Kreaturen in die Ordnungen der Welt jeweils ſich von oben nach unten, von der Erkenntnis der Urbilder im ewigen Wort hinab zu den wirklichen Dingen, und von dieſen wieder aufwärts ins geiſtige Urſein der nächſten Ordnung bewegt hat. Das iſt cognitio matutina — vespertina, Morgenſchauen — Abendſchauen.

Die ſtoffliche und geiſtige Welt verbinden ſich im Menſchen. Als Mikrokosmos umſpannt er die Weſenszüge des Makrokosmos — des lebloſen Körpers, der Pflanze, des Tieres und der geiſtigen Welt. In dieſe reicht er, das „animal rationale", hinein mit ſeiner unſtofflichen, als eigener Subſtanz vom Leibe verſchiedenen, ihn mit ihrer Gegenwart ganz und nach allen ſeinen Teilen erfüllenden Seele. Als intuitive und diskurſive Erkenntniskraft (intellectus und ratio), als aktuelles und ſich erinnerndes Bewußtſein (denn beides iſt die memoria), als Wille — und er iſt die zentrale, bewegende Kraft des geſamten Menſchlichen — ſpiegelt ſie das innere Leben des trinitariſchen Gottes.

4. Summum bonum

Zeit ſeines Lebens hat Auguſtin den Begriff des „höchſten Gutes“ feſtgehalten. Er füllte ihn durch das halbe Jahrhundert ſeines Ringens um Wahrheit und Beſeligung mit allem, was er als letzten tiefſten Gehalt ſeines Daſeins in Enttäuſchung und Stillung erfahren hatte, mit allem auch, was ſeine Sehnſucht nach der Fülle des Lebens ihm zu wünſchen übrig ließ. So begreift man die Schwere dieſes fatteſten aller ſeiner Begriffe, aber auch die Laſt der Aufgabe, den bewegten, immer neue Lichter ſpiegelnden Inhalt zu erfaſſen. Was er aber durch alle Strecken der auguſtiniſchen Entwicklung weſentlich bedeutet, das iſt die Verkettung aller Werte des Daſeins unter ſich und der Gedanke der fließenden Einheit aller Güter, vor allem auch der geiſtigen und ſittlichen, mit einem quellhaft letzten, höchſten Gut, das Geſetz und Sinn und Herr iſt der Welt, die von ihm das Sein empfangen hat und immerzu empfängt. Der Begriff des summum bonum iſt Urſprung und Mündung aller metaphyſiſchen Gedanken Auguſtins; er weiſt mit summum auf die Idee der Ordnung, der rationalen Struktur der Welt, mit bonum auf den Anſpruch des Herzens und aller affektiven Bewegtheit im Kosmos. Hat er in der Frühzeit des Denkers überwiegend philoſophiſchen Sinn, ſo füllt er ſich im Laufe der Entwicklung mehr und mehr mit ethiſchem und ſchließlich, in der Gewinnung feſter Gedanken über Chriſtus und die Kirche, auch mit religiöſem Gewicht.

Sein und Nichtſein iſt in dieſer Welt gemiſcht, und ſo ergibt ſich, da Gott das Sein und das Nichtſein das Böſe iſt, je nach dem Verhältnis der Miſchung eine Rangver-

ſchiedenheit der Güter und der Werte. Aber dieſe Unterſchiede der Gottnähe und Gotthaltigkeit erfüllen einen Plan. Deus ordinat. Und die Ordnung kommt in den beiden Reihen der unvernünftigen und der vernünftigen Kreatur nicht auf gleiche Art zuſtande: die einen ſind von ihr gebunden, die andern ſollen und können ſich als Weſen von freier Wahl an ſie binden. Es geſchieht in der Hinwendung unſeres intellektuellen Lebens auf das höchſte Gut der Erkenntnis — das iſt die „wahre und göttliche Philoſophie“ — es geſchieht in der Bindung unſeres Willenslebens an die Forderungen der lex aeterna. Dieſes doppelte Streben, das im Grunde ja nur eines und dasſelbe iſt, macht das rechte und glückliche Leben aus (bene et beate vivere). Um das Ziel nicht zu verfehlen, müſſen wir die Grundkraft unſeres Weſens, den amor, das Liebesverlangen nach einem Gut, von Truggütern und Werten unterhalb unſerer Seele losmachen und wohl zu ſcheiden wiſſen zwiſchen dem, was nur Gut des Gebrauches, und dem, was Gut der genießenden Freude ſein darf: das eine iſt alles, was unterhalb des Menſchen iſt oder aus ihm ſtammt (saeculum), das andere kann nur die eine Weſenheit ſein, die uns ein Lieben um ihrer ſelbſt willen geſtattet.

Mit dieſen Gedanken iſt Auguſtin über die antike Ethik kaum hinausgeſchritten. Sie haften im Grunde noch an der ſtoiſchen Idee der moraliſchen Selbſterlöſung, die ſpäter in ihrem Weſen erfaßt und verurteilt wird in dem Satze: daß dieſe Philoſophen in ihrer wunderlichen Einbildung willens ſind, aus Menſchenkraft allein ſelig zu werden. Und auch die Platoniker, ſagt er, haben trotz aller Erkenntnis des letzten Lebenszieles doch dies verkannt, daß

der Weg zum höchſten Gut ſchon mit ſeinem Beginn, der ſittlichen Reinigung, vom höchſten Sein und Gut abhänge. Ihnen allen, Stoikern und Platonikern — von den Jüngern Epikurs nicht zu reden — fehlt die wahre pietas, das Gefühl der gänzlichen Gottabhängigkeit des Menſchen und die freie fromme Selbſtbindung an den offenbarten Heilsweg. Als Auguſtin den Bann der rein philoſophiſchen Erlöſungslehre einmal durchbrochen und das Heil als Wirkung eines Zuſammenwirkens von Menſchlichem und Außermenſchlichem begriffen hatte, als ihm das klare, eigenherrliche Du Gottes auch den Gedanken der Religion als Gabe, Gnade und Selbſtmitteilung der Übernatur entgegenführte, da machte er freilich nicht bei der Frömmigkeit innerſeeliſcher Selbſtbeſcheidung halt; er führte die perſönlichſte Religioſität in die gegebenen objektiven Mächte der Geſellſchaft und der Kirche über, und da er hier geſchichtlich gegebenes Leben und Streben fand, das ſeine innern Rechte geltend machte, ſo verfuhr er als Politiker auf dem Wege des Kompromiſſes zwiſchen Ideal und Wirklichkeit.

Der Begriff des summum bonum beherrſcht die Ethik Auguſtins. Er forderte von Anfang die Scheidung in abſolute und relative Zwecke und Güter auf der Seite des Objektiven, in verſchiedene Ordnungen und Stufen des Sittlichen auf der Seite des Menſchen. Nimmt man dazu den grundſätzlichen Widerſpruch zwiſchen der Reich-Gottes-Botſchaft der altchriſtlichen Welt mit ihrem Sündenpeſſimismus und dem äſthetiſchen Harmonismus der neuplatoniſchen Metaphyſik, weiterhin die ewige, im Menſchen ſelbſt begründete Antinomie zwiſchen den Ordnungen des Geiſtes und des Fleiſches, endlich das widerſpruchsvolle, mit ſich ſelbſt ringende Weſen des Schöpfers dieſer Ethik, ſo kann

der Befund nicht überraſchen, daß hier nur ein brüchiger, an allen Enden klaffender und als Ganzes ſtilloſer Zuſammenbau erſtanden iſt. Wird dies für allezeit das Schickſal ethiſcher Syſteme ſein, ſo bleibt doch, wie bei andern auch, die Wucht der Erkenntniſſe und Forderungen im einzelnen beſtehen. Am Ende ſehen wir uns einem Schauſpiel gegenüber, das Sinn und Recht für ſich erweiſt, indem es die ſtreitenden Mächte als Boten der gleichen Notwendigkeit ſich entgegenſchickt.

5. Lex aeterna

Das höchſte Gut iſt überweltlich und innerweltlich; es iſt die Urſache und das Ziel aller „Ordnung der Naturen“ und gibt ſich dem Reiche der vernünftigen und wahlfreien Weſen als „ewiges Geſetz“ zu erkennen. Es iſt die Norm alles Menſchlichen (moderatrix humanarum), die höchſte Vernunft (summa ratio), und ſeine Erfüllung iſt der Inbegriff des Sittlich-Guten. Aber Auguſtin beläßt es nicht bei dieſer ſtoiſchen Schulweisheit, wie er ſie aus Cicero ſich angeeignet hatte; er knüpft die Sätze der antiken Ethik an die chriſtliche Überzeugung vom perſönlichen höchſten Gut und ſagt: das ewige Geſetz iſt die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes, der gebietet, die natürliche Ordnung zu wahren, und verbietet, ſie zu ſtören.

Unwandelbar und unverrückbar wie die Ordnung im Reich der Zahl ſind die allen Menſchen gemeinſamen Regeln der Weisheit, jener ſittlichen „Wahrheit, in der das höchſte Gut erſchaut und ergriffen wird“. Gut, recht und beſeligend iſt die Übereinſtimmung mit ihr, das Gott-Anhangen, ſündhaft und verderblich iſt jene Abkehr von ihr, in der der Menſch dem Wahn verfällt, daß er

ſich ſelbſt oder irgend etwas in der Ordnung des Untergöttlichen das wahre Gut bedeute. In allem, was gegen das ewige Geſetz verſtößt und alſo Sünde iſt, es ſeien die Affekte in ihrem Übermaß, es ſei die Gier nach Beſitz oder die Geſchlechtsluſt, iſt eben dieſe Erhebung des Selbſt, das ſich im Widerſpruch mit der objektiven allgemeinen Ordnung behaupten will, das eigentliche Böſe. Und die Verfehlung iſt ſchuldbar, weil ſich das ewige Geſetz als summa et intima veritas jedweder Seele zu erkennen gibt. Im Gewiſſen redet Gott, redet ſeine Vernunft und ſein Wille: es redet aus dem Lichte Gottes.

Das angeborene Licht des ewigen Geſetzes kann dem Lichte des in der Offenbarung gegebenen nicht widerſtreiten, weil beides aus derſelben Quelle ſtrahlt. Was die Wahrheit durch die Hand unſeres Schöpfers in die Herzen geſchrieben, wiederholt ſich auf den Tafeln des geſchichtlich kundgewordenen Willens Gottes zur Bekräftigung des Rechtes, nach dem wir gerichtet werden, und zur Überführung derer, die der Sprache der eigenen Seele ausgewichen. „Wehe denen, die dich verlaſſen, Führerin, und umherirren in deinen Spuren, die deine Winke lieben ſtatt deiner und vergeſſen, was du ihnen zuflüſterſt, ſüßes Licht des gereinigten Geiſtes, du Weisheit! Denn niemals läſſeſt du ab, uns zuzuflüſtern, was du biſt und wie groß; und deine Winke ſind die Zier aller Kreaturen . . . Wehe denen, die ſich abkehren von deinem Lichte und mit Luſt an ihre Finſternis ſich hängen! Da ſie dir den Rücken wenden, heftet ſich ihr Blick in fleiſchlichem Tun an den eigenen Schatten; und dennoch, was dort ſie auch ergötzen mag, es kommt alles von dem ringsum leuchtenden Glanze deines Lichtes.“

6. Malum

Die perſönlichen Anlagen Auguſtins, die um ſeine Seele ſtreitenden Mächte des Neuplatonismus und Chriſtentums in ihrer Unvereinbarkeit, endlich die als gegneriſch erkannten und befehdeten Lager des Mani und Pelagius erregen in ihrem Zuſammentreffen den Wirbelſturm, in dem ſich der Wahrheitſucher in Caſſiciacum, der Presbyter und Biſchof als Seelſorger wie als Schöpfer der abendländiſchen Theologie unabläſſig mit der Frage des Übels und des Böſen herumſchlägt. In ihm ſelbſt ringt der ſittliche Menſch mit dem religiöſen, und der künſtleriſche ruht nicht, die beiden in friedlichem Ausgleich unter ſich zu bringen; in ihm ringt der gläubige Trieb mit dem ſpekulativen, und die von den Zeiten aufgedrungene Polemik erhebt bald den einen, bald den andern in die Vormacht. Die Sinngebung des Böſen und der Verſuch ſeiner theoretiſchen Angleichung an die Idee des guten, heiligen Gottes zwingt ihn, aus den labyrinthiſchen Schächten ſeines Innern wie aus den gedanklichen Beſtänden ſeiner heidniſchen und chriſtlichen Umwelt alles heranzuholen, was Licht ins alte Dunkel bringen könnte. Er hat raſch erhellende Blitze hineingeworfen, aber die majeſtätiſche Nacht iſt geblieben, wie ſie war und immer bleiben wird. Ja er hat ihr mit ſeiner Lehre von der Vorbeſtimmtheit des ewigen Schickſals für Gute und Böſe am Ende doch gehuldigt, und aus der Chronik ſeiner letzten drei Jahrzehnte, die nicht geſchrieben worden, aber hinter den Schriften dieſer Zeit vernehmlich wird, läßt ſich ahnen, daß auch er mit ſeiner Theodizee des Verſtandes zwiſchen Scylla und Charybdis geſcheitert iſt. Iſt das Böſe Etwas, ſo iſt es Gottes eigenherr-

licher Gegenſpieler; iſt es Nichts, ſo iſt im Grunde alles gut, was iſt und wie es iſt. Der religiöſe Menſch mag ſich aus Glaube und Vertrauen getröſten, das Böſe habe keine Macht über den, der ſich in Gottes Hand gegeben; aber die Vernunft behauptet ihre Fragen und geht abſeits vom Wege des Herzens auf Antwort aus.

Von der Gewalt des Böſen muß tief getroffen ſein, wer ſo inbrünſtig wie Auguſtin mit Geiſt und Sinn das Gute ſucht und preiſt. Aber ſchon mit ſeinem „summum bonum" ſpricht er eine zwieſpältige Betrachtung des Übels aus. Zieht das höchſte Gut alle Dinge durch die naturhaft eingelegte Strebung an ſich, ſo iſt Nichtgutes, welcher Art es immer ſei, ein überwindliches Fernesein und ernſtlich nicht zu fürchten; iſt es aber das reine, abſolute Maß der Dinge, ſo hängt ſich an alles, was unterhalb iſt, das Gewicht des Übels und des Böſen um ſo ſchwerer, je tiefer es dem göttlichen Urſein entſunken iſt, und die Welt kann ihrer ſelbſt nicht froh ſein, ſolange ſie nicht wieder ins Göttliche zurück- und in ihm aufgegangen iſt. Unter dem Zeichen des summum bonum gibt es kein mittägliches Ruhen, kein befriedetes Inſichſein der Naturen, nur ein ruheloſes Unterwegs, den Trieb zur Wanderung auf ſteigenden und ſinkenden Stufen, die Wonne des Aufſtiegs oder Harm und Schuld des Niedergangs.

Die Wandlung Auguſtins von der überwiegend intellektuellen zur mehr gefühlsmäßigen Betrachtung der Welt und ihrer Rätſel, das Anwachſen einer Stimmung, vor der die großen Fragen allmählich zum Myſterium werden, ſpiegelt ſich auch in ſeiner Stellung zum Übel und zum Böſen. Der philoſophiſche Idylliker der mailändiſchen Zeit kommt noch leicht ins Reine mit ſeiner Zuverſicht, die Vor-

ſehung führe das Abgefallene, dem Nichts ſich Nähernde von Sünde und Tod zurück in den ungetrübten Stand ſeiner wahren Natur und Weſenheit (ad naturam suam et essentiam). Noch hat die äſthetiſch-harmoniſtiſche Deutung des Widergöttlichen als der Schattenſtellen im Weltgemälde die Alleinherrſchaft; ſie behauptet ſich auch in De Civitate (413—426) noch in dem Hinweis auf die Rolle des Antithetiſchen in der Stiliſtik und auf die gleichgeſinnte Stelle im Buche Eccleſiaſticus (33, 15), aber doch nur neben den Zügen eines längſt erſchütterten Optimismus. Denn ſchon iſt Auguſtin im Kampfe gegen Pelagius und ſeine weltfeiſte Richtung ſo weit vom Gedanken der rein intelektuellen Erlöſung abgekommen, daß der Abgrund, den er zwiſchen den paradieſiſchen Urſtand und den Zuſtand der gefallenen Menſchheit legt, den Pelagianer Julian von Eklanum, ſeinen ſcharfſichtigſten und ſchneidigſten Gegner, zu dem Vorwurf zwingt, die Behauptung einer der menſchlichen Natur anhaftenden Erbſünde laufe ja doch nur auf den alten Manichäismus hinaus. Könne beiſpielshalber die verläſterte Geſchlechtsluſt (libido) etwas in ſich Schlechtes ſein, wenn es doch, wie Auguſtin ſelber lehre, in der Ehe einen guten Gebrauch des Triebes gebe?

Im Grunde kommen in den auguſtiniſchen Theodizee-Verſuchen die neuplatoniſche und die chriſtliche, manichäiſch gefärbte Strömung nicht überein. Man hört die plotiniſche Weisheit, das phyſiſche wie moraliſche Übel — beides liegt im „malum“ inbegriffen — ſeien nur die unterſten, gottfernſten Stufen in der Dynamik des Seins, es ſei Kraftverluſt (privatio), Mangel und Sichfallenlaſſen (defectus), Negation und Korruption des Guten, das Böſe

habe überhaupt keine Wirkurſache (effectio), eben weil es ja nur Seinsmangel (defectio) ſei, und es beſtehe nach ſeiner pſychologiſchen Seite immer nur in einem Nichttun (negligere) des Guten um eines ſeinsärmeren Gutes willen. Aber die Beſtreitung, daß es eine ſchlechte Subſtanz gebe — immer wird der Satz Deo . . . essentia nulla contraria est — feſtgehalten, muß ſich mit der zuweilen düſtern Blickweiſe ſchon des Presbyters vertragen, deſſen Auge vielleicht die erſten Erfahrungen des Seelſorgers von der unbrechbaren Macht des Böſen widerſpiegelt. Häufiger als zuvor ſpricht er von peccatum, und nicht mehr Torheit nur iſt ihm die Sünde, ſondern böſer, ſich auflehnender Wille (superbia). Unter der Wirkung des Römerbriefes (7) hatte er ſchon bald nach ſeiner Taufe Sätze von ſchroffſtem Widerſpruch auf derſelben Seite niedergeſchrieben, den einen zur Verteidigung der Willensfreiheit, den andern zur Feſtſtellung, daß Unrecht unter dem Drucke eines Zwanges geſchieht, wenn der Menſch das Rechte tun will und nicht kann.

Seine Begriffsbeſtimmung der Sünde als eines Handelns, Sprechens oder Begehrens im Gegenſatz zur lex aeterna — ſie beherrſcht die katholiſche Morallehre bis auf dieſen Tag — führt auf den menſchlichen Willen als die Urſache des Böſen. Nicht das Niedere, auf das er ſich hinwendet, iſt böſe, ſondern er ſelbſt in ſeiner Abwendung vom Höheren, und ſeine Entſcheidung fällt, da hinter ihr nicht abermals eine wirkende, etwa gar ſubſtanzielle Macht als Bewirker anzunehmen iſt, ganz und allein zu ſeinen Laſten. Die böſe Neigung freilich iſt dem Menſchengeſchlecht in ſeiner miseria peccatorum ſeit Adams Falle anvererbt. Und Adam war verführt vom Teufel. Und wie kam der Teufel unter

Gottes Augen zu Falle? Er hat ſeinen wahlfreien Willen zur Empörung gegen Gott mißbraucht. So wird das Geheimnis der Bosheit um Äonen zurückverſchoben, ohne daß es an Schwere und Dunkel verlöre. Wir müſſen uns getröſten bei dem Satze: Gott hätte das Böſe überhaupt nicht zuzulaſſen brauchen; aber es hat ihm beſſer geſchienen, daß aus dem Böſen Gutes entſtehe, als dem Böſen keinen Raum zu geben. Nun erfüllt es, gefüge den Geſetzen der göttlichen Weltregierung, die weiſen Zwecke ihrer unbekannten Abſicht.

Der beruhigende Schimmer von Optimismus, der auf der neuplatoniſchen, dem antimanichäiſchen Auguſtin ſo willkommenen Theodizee ſich verbreitet, hat nun ſichtlich dem antipelagianiſchen nicht das volle Vertrauen abgewonnen, und überdies — die letzte religiöſe Tiefe wird von einer rationaliſtiſchen Äſthetik des Böſen eben doch nicht beruhigt. Ja, die Quietive des ſittlichen Begriffs von Gott dem gütigen Erbarmer und der Zuverſicht in einen allbeſeligenden Ausklang des Weltgedichts werden ſchließlich überwunden, abgeſtoßen, da der Betrachter ſeiner ſelbſt und der Welt das Böſe als unabwendbares, in der Fortwirkung ſeiner Folgen ewiges Verhängnis begreift. Wie die Lehre von der Beſtimmung der großen Maſſe der Menſchheit zum Verderben zeigen wird, bleibt im Ringen Auguſtins zwiſchen dem neuplatoniſch-metaphyſiſchen Verſtändnis alles Übels und dem chriſtlichen „Fürſten dieſer Welt“, der die Sünde über die Menſchen gebracht, der Teufel in der Oberhand, mit dem der Beelzebub der Manichäer ausgetrieben worden.

7. Amor — caritas — pietas

Der Anſturm gegen das Böſe iſt die eine Bewegurſache der Morallehre Auguſtins, die andere iſt der Gedanke der Annäherung ans summum bonum und ſeiner fortſchreitenden Verwirklichung in der Gegebenheit des Irdiſchen. Im ganzen bewegt ſich die Maſſe ſeiner ethiſchen Ideen von der Sittlichkeit des philoſophiſchen Eros über die Geſinnungsethik der Evangelien nach der kirchlich dogmatiſchen Auffaſſung vom religiöſen Weg und Ziel des von Gottes Gnade abhängenden und myſtiſch dem von Chriſtus gebrachten Heil verbundenen und verpflichteten Menſchen. In der ſchwankenden, ſich ſelbſt oft zuwiderlaufenden Strömung dieſer nur mit halbem Recht ſogenannten Ethik iſt der alles bindende Gedanke: der Menſch, was er iſt und was er wirkt, empfängt ſeine Zwecke und Normen aus dem objektiven Urgrund alles Seienden, Gott; Sittlichkeit gibt es nicht ohne Religion, Religion nicht ohne Sittlichkeit. Im Aufbau auf dieſem Fundament verewigt ſich der um Gottes willen mit der Welt zerfallene Romantiker, und im Schatten des zerklüfteten Gebäudes werden Jahrhunderte ſich im Widerſtreit ihrer Anlagen und Meinungen auf ſeinen proteïſchen Schöpfer berufen.

Im Grunde läßt ſich alles, was er an Gedanken zur Beurteilung des Geſamtmenſchlichen aus dem eigenen Naturell, aus der Abrechnung mit der antiken Ethik und dem Kampfe der Zeit um die feſte Formgebung des Chriſtlichen hervorgebracht, auf das Verhalten des geſchöpflichen Einzelwillens zum abſoluten Willen zurückführen: auf den Einklang der voluntates, eben jener menſchlichen Willen, mit der voluntas Dei oder lex aeterna, wie er in der

„Liebe“ ſich verwirklicht. Im weiten Kreiſe des amor, ſo läßt ſich trotz ſchwankender Ausdrucksweiſe ſagen, liegen konzentriſch die engeren, näher um die weſentliche Mitte ſpielenden Kreiſe der caritas und der pietas.

Im Willen vollzieht ſich die Stellung des Menſchen zu ſich ſelbſt und der Geſamtheit des Seienden. Homines voluntates sunt. Nur im Willen liegt auch Gut und Bös, durch ihn geſchieht die Sünde wie die rechte Ordnung des Lebens (recte vivere). Er iſt im Weſen ein Streben und Verlangen nach etwas Stillendem, Erfüllendem, deſſen Beſitz die Hingabe mit Freude und Beglückung lohnt; er iſt Liebesverlangen nach einem liebenswerten Gut. Aber dank ſeiner Freiheit hat er gegenüber dem Reichtum der Wirklichkeit freie Güterwahl. Er ſieht an Wertrang verſchiedene, über ihm ins höchſte Sein aufreichende und unter ihm in die Seinsverarmung hinabreichende Güter um ſeine Liebe werben: amor Dei — amor mundi. Aber damit iſt nicht geſagt, die Weltgüter ſeien an ſich ſchlecht; auch nicht dies, daß Geiſtigkeit ſich mit dem Guten decke, Sinnlichkeit mit dem Böſen. Vielmehr darauf kommt es an, wie der amor des Willens antwortend ſich zu ihnen ſtellt: ob er die Liebe zu dem, was um ſeiner ſelbſt willen zu lieben iſt, nicht an die Güter ſchwendet, die nur Zeichen des höchſten Gutes ſind; ob er Mittel nicht zu Zwecken erhebt; ob er nicht der Welt der Abgüter dienſtbar wird, weil ihr Genuß das genießende Ich in jenem Wahne der Selbſtbehauptung und Eigenſucht beläßt, aus dem die höheren Güter ihn zum Selbſtverlaſſen aufrufen. Das iſt ja das Kennzeichen des ſchlechten amor, des eigenherrlichen Triebes (cupiditas), daß er den Energien der caritas, der von den Eigenzwecken losgekommenen Liebesbewegung des

Willens, ſich verſchließt; umgekehrt hat die caritas die Kraft, das Triebleben zu bändigen und dem Dienſt der höheren Güter zu unterſtellen. Ihr Name deckt wohl vieles, bald die Ehrfurcht vor der lex aeterna, bald das Streben nach der Wahrheit, die unſer Leben ins Rechte ordnet, bald das ſeligkeitbedürftige Gottſuchen, immer aber iſt ſie offene Bereitſchaft, ſich nach dem zu wenden, was jeweils als das Rechte, das höhere Gut erkannt worden iſt. Ja, ſie iſt der gute Wille ſchlechthin. Sie folgt der Wahrheit, daß rechtes Leben rechtes Lieben iſt (boni vel mali mores — boni vel mali amores). Geliebt muß ſein, der innerſte Menſch iſt Liebesdrang; aber reinige deine Liebe, lenke das Waſſer, das in die Kloake fließt, zum Garten hin. Liebet, aber ſehet zu, was ihr liebet! Liebet, was der Liebe wert iſt!

Auf die Güterwahl kommt alles an. Der Auguſtin der „Bekenntniſſe“ zeichnet mit der Selbſtbeſchreibung auch das Bild der Seele überhaupt, die Gut um Gut abſtößt, weil es ſeine Glückverheißung nicht erfüllt und je und je auf ein höheres hinaufverweiſt, bis das höchſte Gut als letzter Sinn und allein beſeligender Inhalt des geſchöpflichen Liebesverlangens erkannt und ergriffen wird. Der Voluntarismus gewinnt mit den Jahren an Bedeutung. Wohl führt auch der junge Philoſoph die Gott und Menſch verbindende caritas im Munde, aber ihm geht es vor allem um die erkenntnismäßige Läuterung des Triebmenſchen und die Angleichung ſeines Lebens an die ewige Weisheit; der reife und der alternde erweitert den Begriff der Liebe als kontemplativer Näherung ans Göttliche (inhaerere Deo) zur lebendigen Opfertat des ganzen, von Gottes liebender Gnade aus aller Selbſtſucht befreiten Menſchen

und verſteht das summum bonum nicht mehr nur als Ziel des individuellen Aufſtrebens, ſondern ebenſo als höchſtes Gut des Gemeinſchaftslebens (bonum commune). Iſt nicht das innergöttliche Leben ſelbſt Liebesleben von unendlicher Fülle? Daß Gott die Liebe ſei, dieſer Gedanke enthüllt die metaphyſiſche Quelle des großen chriſtlichen Liebesgebots. In der vollen Ergriffenheit von der abſoluten Liebe iſt auch die rechte Ordnung aller affektiven Bezüge des Menſchen verbürgt. Er gewinnt, enthoben der Gefahr des Sichverpuppens im iſolierten Selbſt, die freie beglückende Stellung zum eigenen Ich und auch zur Umwelt, die nun gleichfalls als Werkzeug und Strombett des kosmiſchen Liebeswillens verſtanden wird; er fühlt ſich an allen Kräften aufgerufen, ſein ganzes Sein und Vermögen für etwas Überragendes einzuſetzen, das ihn ruhelos über ſich hinausdrängt und doch ſeine ewige Aufgabe durch das ruhevolle Inſichſein des höchſten Zielgutes mit der kontemplativen Stille eines ewigen Sabbatfriedens überwölbt; er wird es an ſich inne, daß nach geheimem Geſetze die Seele notwendig ſich dem Gute nachformt, das ſie liebt, und alſo in der Liebe zum Beſſern ſelbſt auch beſſer wird (amando melior efficitur); erfüllt von der ſchöpferiſchen Lebendigkeit der ewigfort den Kosmos ergreifenden Liebe, die Gott iſt, wird er die der Seele innewohnende Melodie der Liebe auf der Harfe ſeiner guten Werke begleiten und trotz aller Hinderniſſe der erbſündig verboſten Natur ſeine Brüder als gottebenbildlich erſchaffene und zur gleichen Beſeligung im höchſten Gut beſtimmte Weggenoſſen lieben können.

Das natürliche wie das geſchriebene Geſetz des ewigen Willens iſt die leitende Norm des allgemeinen Liebes-

dranges, und die Liebe überwindet es, indem ſie es erfüllt. Liebe nur, ſo magſt du tun, was du willſt (dilige et, quod vis, fac)! Freilich, ſolang es nicht erfüllt iſt, ſoll die Furcht uns beherrſchen. Indem ſie vertretend der Liebe vorangeht, kann ſie ihrem Wert und Weſen nach verſchieden ſein. Sie iſt Furcht des Knechtes vor dem ſtrafenden Zorn des Herrn (timor servilis), wenn der Menſch mit Gott zerfallen iſt und in ihm ein Übel ſieht, wenn er vom Dienſte Gottes zeitliche Unbill befürchtet, wenn er des Böſen nur aus Angſt vor ſeinen irdiſchen Folgen oder vor dem Strafgerichte Gottes ſich enthält; ſie iſt lautere, heilige Furcht (timor caſtus), wenn uns von der Sünde ihre Gottwidrigkeit abſchreckt, wenn der Gedanke an die Verdammnis als die ewige Gottesferne uns vor Augen ſteht. Da unterſcheiden ſich die Chriſten wie zwei Frauen, die während der Abweſenheit ihrer Gatten eine grundverſchiedene Stellung des Herzens zeigen: die ehebrecheriſche fürchtet, er möchte kommen; die keuſche fürchtet, er möchte zu lange in der Ferne bleiben.

Hier wie ſonſt in der Ethik Auguſtins kommt der Wert des Sittlichen ganz in die Geſinnung zu liegen. Es fällt auch nicht ſchwer, in dieſer Ethik das Nachleben ſtoiſcher Züge aufzuweiſen; dennoch iſt hier nichts ſo völlig in einem neuen Ganzen aufgegangen als eben der ſpröde Tugendbold der ſtoiſchen Moral. Dort beſtellt der „Weiſe“ das viergrundtugendhafte Haus ſeiner Sittlichkeit als Erzeugnis und Beſitz der eigenen Tüchtigkeit, bei Auguſtin wird dieſe römiſche Tugend entwurzelt von der Strömung eines Lebensdranges, der nicht Erzeugnis, ſondern Schickſal der Kreaturen iſt. Wohl bleiben Tugend und Tugenden, aber ſie werden nur als Äußerungen der einen vitalen Liebe (quae-

dam vita) verſtanden: ſie iſt die Klugheit, die Gut und Bös unterſcheidet, die Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, die Mäßigung, die die Lüſte zügelt, die Tapferkeit, die alles Widrige überwindet.

Mit dieſer Idee der Liebe als der myſtiſchen Bewegung, in der das höchſte Gut alles von ihm entfachte Leben auf ſich zieht, ſteht in engerem oder loſerem Verbande die Maſſe der theologiſchen Gedanken und die Theorie vom Vollzug des evangeliſchen Liebesgebots in der kirchlichen Gemeinſchaft. Die feſten Punkte für die Anknüpfung der Syſtemverſuche ſind die Lehren von der Erbſünde, von der Offenbarung Gottes, ſeines Geſetzes und ſeiner Liebe in Chriſtus dem fleiſchgewordenen Wort, endlich von der Gnade als der gottſeitigen Macht in der Verwirklichung des von Anbeginn feſtgelegten Heilsplans. Seit Adams Falle ſind wir im Stande der Verderbtheit (in statu corruptionis). Das Geſetz des Alten Bundes wird durch das des Neuen vertieft und erhöht um das Gebot der Liebe und den Liebesgeiſt aller Geſetzerfüllung. Ja, die Liebe iſt geradezu die Gnade des Neuen Teſtaments (caritas est gratia testamenti novi), und ſein Stifter Jeſus Chriſtus iſt in ſeiner Selbſterniedrigung zum Menſchen, zu Leid und Tod (humilitas Christi) das ewige, fortreißende Beiſpiel der Liebe, in ſeiner Gottherrlichkeit aber auch ihr Spender, fortlebend und durch die Erdenzeit hin ſich auswirkend in der Kirche, der Gemeinſchaft der Liebe (unitas caritatis), in der allein das Heil zu finden und den myſtiſch empfangenen Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Vollendung im myſtiſchen Reich der übernatürlichen Ordnung verbürgt iſt.

Nicht erſt in dieſer Verdichtung der Religion zum ſakra-

mentalen Gottesſtaat der Kirche, immerhin in ſeinem endgültigen Sinne erſcheint hier das Weſen der Sittlichkeit als Frömmigkeit (pietas). Nicht zu reden von der Stoa, auch die platoniſche Schule habe das wahre Ethos nicht gefunden, weil ſie die volle Abhängigkeit des Menſchen vom höchſten Sein verkannte. Mag die Vorſehung die römiſche Tugend trotz ihrer irdiſchen Zweckbeherrſchtheit geduldet haben, um das Antlitz der Tugend überhaupt vor der Welt als begehrenswert zu zeigen — reine, Ich und Welt überwindende Sittlichkeit iſt allein die demutsvolle Vergründung des Menſchenweſens mit dem höchſten Gut in der Liebe, die Opfer und Anbetung in Einem iſt und die Quelle des Geſetzes, das ſie erfüllt und überwindet, als Quelle der Beſeligung genießt.

8. Chriſtus

Wie Auguſtin erſt in allmählicher Entwicklung von der ausſchließlich metaphyſiſchen Betrachtung Gottes und der Welt zur tieferen Erkenntnis und Würdigung des geſchichtlichen Lebens, von der Überſchätzung der Vernunft zur frommen Beugſamkeit unter die Geheimniſſe des Übervernünftigen, von der Auffaſſung der Religion als rein perſönlicher Beziehung zwiſchen Gott und Seele zur vollen Anerkenntnis der objektiven Ordnungen und ihres autoritativen Anſpruchs übergeht, ja dieſen Weg der eigenen Erfahrung jeweils in programmatiſcher Erweiterung dem allgemeinen Gang der Dinge vorſchreibt — deſſen haben wir ein Beiſpiel auch an ſeiner Chriſtuslehre.

Sie iſt wahrlich kein geſchloſſenes Ganzes von voller Harmonie der Elemente, denn die neuplatoniſche Denkweiſe widerſtritt im Tiefſten einer Frömmigkeit, deren Ur-

ſprung, Sinn und Ziel der Jeſus der erſten drei Evangelien und der Chriſtus der pauliniſchen Briefe und des Johannes war; dennoch gewinnt, im Abſtand geſehen, dieſe dogmatiſche Reflexion über den Chriſtus der Urkirche ihr eigenes und bedeutendes Geſicht im Vergleich mit der chriſtologiſchen Spekulation, die den Oſten ganz beherrſcht. Dort kreiſte Glauben und Denken um den Logos, das Verhältnis des fleiſchgewordenen zur trinitariſchen Gottheit und die Art der Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus; im Weſten war ſchon ſeit dem Afrikaner Tertullian, dem ſtoiſch-praktiſch gerichteten Geſtalter des abendländiſchen Katholizismus um das Jahr 200, das menſchlich lebendige Perſonenbild von Chriſtus weit mehr als im Oſten in den Vordergrund getreten. Hatte Auguſtin ſchon in der ſpekulativen Entfaltung der Trinitätslehre ſeine Not gehabt, das Dogma von den drei Perſonen, wozu das neuplatoniſche Bedürfnis nach der abſoluten Einheit Gottes ihn drängte, nicht im Sinne bloßer innergöttlicher Beziehungen auszulegen, ſo ſpiegelt ſich an manchem Punkt ſeiner Chriſtuslehre die gleiche Bedrängnis, den Sohn in ſeiner eigenen, der des Vaters gleichewigen Weſenheit zu behaupten. Aber wenn die perſönliche Frömmigkeit, wie ſie aus den erſten Seiten der „Bekenntniſſe“ zu verſtehen iſt, wenn weiterhin das Bedürfnis der kirchlichen Praxis auf lebendige Geltung des geſchichtlichen Chriſtus drängte, ſo war auch ſeine ſpekulative Kraft nicht verlegen um die Umſetzung der Praxis in die Lehre, ſeine Rhetorik und künſtleriſche Glut nicht um die werbende Verkörperung der Gedanken über Chriſtus, der heute als intelligible Welt, morgen als blutender Mann der Schmerzen verkündigt werden muß. Was gedanklich

oft nur von ſkrupelloſer Sophiſtik in ein Scheinſyſtem gezwungen iſt, umgibt ſich bald mit der Flamme urſprünglichen Gefühls, bald mit dem Geflacker peinlicher Rhetorik, um den Aufgaben des Heiles oder auch nur dem kirchenpolitiſchen Gebot der Stunde zu dienen.

Ein univerſeller Zug faßt in der Chriſtologie Auguſtins die verzweigten Elemente der Tradition zuſammen. Der Logos und der Menſch kommen beide zu ihrem dogmatiſchen Recht, und beide werden je für ſich oder in ihrer Verbindung Gegenſtand und Beweger des religiöſen Lebens, Grundlage einer Myſtik, die via rationis und via auctoritatis durch oder in Chriſtus das göttliche Sein berührt. Johanneiſche und pauliniſche Sätze erfahren wohl manche neuplatoniſche Deutung, und im ganzen behauptet der metaphyſiſche Chriſtus als Verperſönlichung der von Ewigkeit ſchon ſeienden, vital in Kosmos und Seele wirkſamen Wahrheit den Vorrang vor dem geſchichtlichen, deſſen menſchlicher Natur die eigene Perſönlichkeit abgeſprochen wird; aber die innere Logik des Dogmas von der Menſchwerdung, der Kampf gegen den Naturalismus der Pelagianer, nicht zuletzt auch die Forderungen der vulgären Frömmigkeit ſorgen für den Ausbau jener Ideen von Chriſtus dem Erlöſer, Verſöhner und Gnadenquell, mit denen Auguſtin den Neuplatonismus weit hinter ſich ließ. Er hat die Botſchaft von der humilitas Chriſti, dem hinreißenden Vorbild der beladenen Menſchheit, nicht umſonſt aus dem Munde des Ambroſius vernommen. „Ich ſuchte nach dem Wege der Kraft, die mir ſo nötig war, um deiner zu genießen. Doch ich fand ihn nicht, bis ich den erfaßte, der da iſt der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, der Menſch Jeſus Chriſtus (1. Tim. 2, 5), der iſt

über alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit (Röm. 9, 5) . . . Doch ich begriff ihn nicht, demütig den Demütigen, meinen Herrn, Jeſum Chriſtum, und ich verſtand nicht, was uns ſeine Schwachheit lehren ſollte . . . Ich dachte anders. Ich ſah in Chriſtus, meinem Herrn, nur einen Mann, herrlich in ſeiner überragenden Weisheit . . . Was aber jener Satz, ‚das Wort iſt Fleiſch geworden' Geheimnisvolles in ſich ſchließe, das konnte ich nicht einmal vermuten . . . Und ſo griff ich denn begierig nach der ehrwürdigen Sprache deines Geiſtes und vor allem andern nach den Schriften des Apoſtels Paulus . . . Da lernte ich denn auch deine Gnade kennen . . . Denn wer hat, was er von dir nicht hätte?" (Conf. 7, 18—21). Auch den Neuplatonikern war der Gedanke von der gütevoll ſich ins Menſchliche herabſenkenden Gottheit nicht fremd geweſen, aber der Heilswille eines perſönlichen Gottes, der um der Menſchen willen Fleiſch annimmt, widerſtrebte ihrer metaphyſiſchen Religion, ja der Fühlweiſe des antiken Menſchen überhaupt. Mit Auguſtin kam die Gewalt der Perſönlichkeit, die jenen Schulen immer nur flüchtiges Meteor am Himmel eines unperſönlichen Geſamtgeſchehens war, auch in der Faſſung und Deutung Chriſti und ſeines Werkes zum Durchbruch. Ihm zumeiſt hat das Chriſtentum des Weſtens zu danken, was in ſeiner Frömmigkeit und geiſtigen Kultur mit dem menſchlichen Antlitz des Logos in lebendiger Fühlung ſteht.

9. Gratia

Wie jeglicher Gottesbegriff führt auch der des chriſtlichen Theismus ins Dunkel einer Problematik, aus dem das Denken keinen Ausweg weiß. Daß die innere Logik

der erſten Anſätze, denen Vernunft wie Glaube getroſt beiſtimmen mögen, endlich zu Folgerungen zwingt, die das Herz dem Kopf beſtreiten muß, das hat auch Auguſtin erfahren. Seine Theologie der Sünden- und Gnadenlehre, die eigentlich neue und ſelbſtändige Schöpfung des Dogmatikers, verſtrickt den Propheten des summum bonum nach Jahrzehnten heißer Aufrufe zur Rückkehr der Welt in den ſeligen Genuß des guten Weſens, aus dem ſie hervorgegangen, in jenen grandioſen Peſſimismus, der wie die ſcheidende Sonne die Schatten aller Dinge wachſen läßt und Menſch und Flur und alles, was ſie am Tage belebt und verſchönt hat, endlich ganz der Nacht überliefert. Was man im engern Sinne Auguſtinismus zu nennen pflegt, dieſes kampfſtiftende Vermächtnis an die Jahrhunderte, iſt im Grunde die zu weltgeſchichtlichen Ausmaßen wachſende Projektion ſeiner perſönlichen Erfahrung. Sie liegt beſchloſſen in der Melodie der Bekenntniſſe: Ich war böſe, ich bin es von Natur, aber Gott hat mich errettet, und ohne ihn gibt es keine Rettung aus dem Böſen.

Einer jeden Religion, die das höchſte Weſen als Perſönlichkeit begreift, iſt der Gedanke der Wechſelwirkung zwiſchen Gott und Menſch und alſo auch der Begriff der Gnade natürlich und notwendig. Er war für die chriſtliche Überlieferung ſeit Paulus ſchon verwoben mit dem Gehalt der bibliſchen Erzählung vom Paradies und dem Falle Adams, mit all den Fragen, in die er Geiſt und Gemüt des Gläubigen verwickelt. Auguſtin verweilt mit der Phantaſie eines freilich rückwärts gewandten Utopikers bei der Darſtellung des paradieſiſchen Urſtands als dem Bilde deſſen, was die Gnade, die uns die Erlöſung gebracht, aus der unter Adams Schuld noch fortleidenden Menſchheit wieder-

ſchaffen ſoll. Es war eine Welt der Vollkommenheit, der harmoniſchen Liebeseinheit aller Kreatur mit dem Schöpfer, und mit dem Abhandenſein des Geſchlechtstriebes, mit der luſtloſen Weiſe der Fortpflanzung — es verrät ſich der perſönliche Quell dieſer Lehre — fehlte auch die Wurzel aller Übel, das triebhaft ſelbſtiſche Begehren der cupiditas und superbia. Seit dem Sündenfall auf dem Weg des Triebes fortgepflanzt iſt die Menſchheit preisgegeben der verkehrten Ordnung, in der die untern Triebe der Natur in der Herrſchaft ſind und der Wille aus ſich allein zu nichts als einem Handeln aus vererbtem Verderbnis fähig iſt. Adams Freiheit war das Vermögen, nicht zu ſündigen (posse non peccare); ſein Fall ſetzt die ganze Menſchheit in das Unvermögen, der Sünde zu entrinnen (non posse non peccare). Wir ſind unſerer Natur nach eine verworfene Maſſe (massa damnabilis), und was uns erretten kann, iſt allein die Gnade von oben. Will ſie es? Will ſie alle erretten? Iſt ſie dem Willen, der ihr umzuſchaffen bleibt, wo ſie retten will, abweisbar oder unwiderſtehlich? Darf jeder, der da guten Willens iſt, ihr vertrauen, oder gibt es auch ein hoffnungsloſes Ringen um die Seligkeit?

Auguſtin befehligt Heere von Anbeginn ſchon feindlicher Gedanken und ſieht ihrem endlichen Vernichtungskampf mit eiſiger Ruhe zu. Die einen ordnen ſich unter die Idee der menſchlichen Freiheit, die andern unter die des allmächtigen Allverurſachers einer Welt, die gut und böſe iſt zugleich. Der Ausgang mußte alles andre ſein als harmoniſch.

Von dieſem Ende her fällt ein düſter entwertender Schein auf die Fülle großer, an Geiſt und Troſtkraft reicher Gedanken, in denen Auguſtin das Weſen und Wirken der

Gnade wie die Freiheit des verantwortlichen Menſchen erörtert hat. Immer iſt der Wille frei, und keine Macht, zu dem oder jenem zwingend, ſteht hinter ihm. Die Neigung nach dem Böſen, die auf allem Geblüt ſeit Adam laſtet, darf der führenden, rettenden Hand der Gnade vertrauen. Sie ſtärkt, daß wir das Gute, das wir wollen, auch vermögen und, wenn wir's vermögen, auch zum vollen Ende bringen. Ja, unerläßlich iſt die Gnade zum Gewinn des höchſten Gutes — man kann nicht Gott beſitzen ohne Gott. Aber die Elemente Gott und Menſch entzweien ſich alsbald ſchon in den Gegenſatz der Allmacht, Allurſächlichkeit auf der einen, der Freiheit des Entſcheidens auf der andern Seite. Wir leſen den Satz: Gott beſitze die allmächtigſte Gewalt, die Herzen der Menſchen zu neigen, wohin er will; wir leſen auch den andern Satz: die Gaben Gottes annehmen und beſitzen, das iſt die Sache der menſchlichen Zuſtimmung. Doch der Sieg muß Gottes bleiben. Gewiß, wir ſind es, die da wollen, wenn wir wollen, Er aber macht es, daß wir wollen; gewiß, wir ſind es, die da handeln, wenn wir handeln, Er aber macht es, daß wir handeln. Ja, Gott in ſeinem Strafzorn gegen den Sünder, in ſeiner Abſicht, den Guten zu prüfen, er ſelber lenkt ſie, neigt ſie, läßt ſie fallen zur böſen Tat (miserit vel dimiserit — inclinavit). Vorausgewußt nicht nur, vorausbeſtimmt hat er das Böſe, und er ſelber ſorgt dafür, daß es geſchehe.

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen ſchuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein:
Denn alle Schuld rächt ſich auf Erden.

Ja, auch daran fehlt es nicht, daß die böſe Tat der Menſchen, die Gott nicht gerettet haben will, ihren Schmerzenslohn empfangen wird — in der Ewigkeit der Hölle. Wer will rechten mit Ihm? Zum Verderben ſind wir doch alle geboren, und an der kleinen, von ewig her ſchon beſtimmten Schar, die ohne ihr Verdienſt von der unwiderſtehlichen Gnade der Verderbnismaſſe entriſſen wird, vollzieht ſich der ſouveräne Wille desſelben Gottes, der die große Maſſe in die Qual des Feuers wirft. Uns verbleibt nur die zitternde Anbetung deſſen, der über Verſtand und Urteil des endlichen Menſchen, gerecht und heilig vor dem Stuhl ſeiner eigenen Hoheit, den Plan von Anbeginn erfüllt.

10. Civitas Dei

Neben den „Bekenntniſſen" iſt das Werk „Vom Gottesſtaat" die zweite große Geſamtausſprache Auguſtins. Hat dort der Menſch das Wort, der von der Tatſache ſeines Daſeins und der Erkenntnis ſeines Lebensweges als der Wirkung einer höheren Macht ergriffen iſt, ſo hier der Vollſtrecker einer Idee, die von ihm Beſitz genommen. Sie war freilich nicht neu, und er iſt von ihr auch darum nur ergriffen worden, weil ſein menſchliches Weſen für ſie empfänglich war. Nur ein Geiſt, der ſich ſelbſt zum Drama geboren war, konnte das irdiſche Geſchehen ſo als Entzweiung und endliche Scheidung elementar verfeindeter Mächte verſtehen wie der Schöpfer, faſt will man ſagen: Dichter dieſes kühnen Entwurfes. In anderthalb Jahrzehnten (412—426) iſt das Werk entſtanden und ſtückweiſe der Mitwelt übergeben worden. Anlaß, Abſicht und Inhalt bezeichnet Auguſtin in ſeiner Rückſchau mit dieſen Worten: „Rom wurde durch den Einbruch der Goten unter König

Alarich in einem verheerenden Vorſtoß zerſtört. Die Verehrer der Menge falſcher Götter, die wir gemeinhin Heiden nennen, verſuchten das Unglück auf die chriſtliche Religion zurückzuführen und begannen noch heftiger und erbitterter als ſonſt den wahren Gott zu läſtern. Da entbrannte ich von Eifer für das Haus des Herrn und nahm mir vor, wider ihr läſterliches, verblendetes Gerede die Bücher „Vom Gottesſtaat“ zu ſchreiben. Dieſes Werk hat mich manches Jahr beſchäftigt, weil mir vieles andere dazwiſchenkam, was keinen Aufſchub litt und auf frühern Abſchluß drängte. Endlich iſt das große Werk in 22 Büchern doch zum Ende gekommen. Die erſten fünf davon weiſen die Meinung zurück, als hinge das Gedeihen der menſchlichen Dinge nur an der Anbetung der vielen heidniſchen Götter und als ſeien nur aus dem Kultverbot jene Übel hervorgegangen und nähmen ſeinetwegen immer weiter überhand. Die nächſten fünf wenden ſich gegen ſolche, die zwar zugeſtehen, daß es den Sterblichen an derlei Übeln zu keiner Zeit gefehlt habe noch jemals fehlen werde, obzwar an Schwere wechſelnd nach Orten, Zeiten und Perſonen, die aber gleichwohl behaupten, der Kult vieler Götter, und zwar der Opferkult, ſei doch zum Heil für das Leben nach dem Tode. In den erſten zehn Büchern alſo werden dieſe beiden Arten eines Wahnglaubens, der der chriſtlichen Religion zuwiderläuft, abgewieſen. Damit uns aber keiner mit dem Vorwurf komme, als hätten wir nur fremde Meinung widerlegt, ohne die eigene zu begründen, ſo erfüllt dieſe Aufgabe der zweite Teil des Werkes in zwölf Büchern. Indes, wo es nötig iſt, vertreten wir auch in den erſten zehn unſere Anſicht und bekämpfen in den andern zwölf den Standpunkt der Gegner. Von

dieſen zwölfen nun erörtern die erſten vier den Urſprung der beiden Staaten, des Gottesſtaates und des Staates dieſer Welt, die weitern vier deren Verlauf oder Fortſchritt, die letzten vier der beiden notwendigen Ausgang. Die Geſamtheit der 22 Bücher hat nun, obgleich ſie von den beiden Staaten handeln, ihre Überſchrift doch von dem guten empfangen: ſo heißt das ganze Werk „Vom Gottesſtaat“ . . . Es beginnt mit den Worten: Gloriosissimam civitatem Dei.“

Der Mann, der Auguſtin zur literariſchen Verteidigung des Chriſtentums aufgefordert hatte, der kaiſerliche Tribun und Notar Marcellin in Karthago, war in dem weltſtädtiſchen Chaos der Meinungen über Gott und Götter und Reichsſchickſale drangvoller den Anklagen des Heidentums wie den ſeeliſchen Erſchütterungen der chriſtlichen Kreiſe ausgeſetzt als der Biſchof des kleinen Hippo. Indem nun Auguſtin ſein Werk der Verteidigung nicht als Wanderredner, ſondern mit der Feder vollbrachte, hat er, tiefer als die eigene Gegenwart, die Entwicklung aller folgenden Jahrhunderte befruchtet; denn nicht zugleich mit den Zeitfragen, auf die er Antwort gibt, iſt das Licht vergangen, in das er ſie gerückt und in dem er ſie geſchlichtet hat. Gezwungen von der Stunde, befähigt von ſeinem alles vermögenden Intellekt und Willen, geleitet von der Sicht des Zieles, das längſt aus ſeinem eigenen innern Schickſal, dem unendlich mühſeligen und unendlich fruchtbaren Ringen einer zum Überklimmen ihrer ſelbſt befohlenen Natur aufgegangen war, ſieht und beſchreibt er das geſchichtliche Leben als Kampf zwiſchen Gott und Teufel oder — ſollte dies zu platt und mythiſch klingen — als allmähliche Sonderung des Böſen von dem Guten, als

das zeitlich geſchehende, aber ins Ewige fortwirkende Auseinandergehen deſſen, was zu Gott hält, und deſſen, was ihn verlaſſen hat. Die furchtbare Spaltung der erſchaffenen Geiſter, ſie ſei verhängt oder Sache eigener Entſcheidung, vollzieht ſich in den Willen. „Die beiden Arten Liebe laſſen auch die beiden Staaten werden: den irdiſchen die Selbſtliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, den himmliſchen aber die Liebe zu Gott, die bis zur Selbſtverachtung geht.“ Die Frage, warum das römiſche Reich gerade unter dem Zeichen des Kreuzes ſeinen ſchwerſten Schlag erlitten, braucht die Heiden nicht aufs neue in dem Glauben an die alte hilfreiche Götterwelt zu feſtigen: das verlotterte Rom zahlt nur die Buße für ſeine laſterhafte Selbſtſchwächung, wie das alte tüchtige dank ſeiner Bürgertugend, die heute freilich nicht durch Waffen und Pferde zu erſetzen iſt, gerechterweiſe auch in Blüte ſtand; und die Chriſten braucht das herbe Schickſal nicht im Glauben an Gott zu erſchüttern: Religion iſt am wenigſten für die Bekenner des Gekreuzigten eine Bürgſchaft gegen zeitliches Ungemach. Iſt das höchſte Gut, um das die Welt ringt, nicht jenſeitig, über Welt und Zeit erhaben? Und war die Geſchichte nicht immer ſchon, in den großen Weltreichen, ja ſeit dem Anbeginn des Menſchlichen ein Kampf zweier Reiche? Der Geiſt der Entzweiung unter den Engeln ſetzt ſich fort im erſten Menſchenpaar und ſeinen Söhnen. „Von Kain ſteht geſchrieben, daß er einen Staat gegründet; doch Abel, wie ein Fremdling in der Welt, hat nicht gegründet. Denn droben iſt der Staat der Heiligen, obgleich er hienieden Bürger erzeugt, in denen er durch die Fremde pilgert, bis herankommt die Zeit ſeiner Herrſchaft.“ Zweierlei Liebe hat ſie gegründet, zweierlei Liebe beſtimmt ihr Sehnen

und Trachten. Dort leben die Menſchen nach dem Fleiſche, hier nach dem Geiſte — jeder in dem Frieden, der ſeiner Art gebührt. „Die Guten gebrauchen der Welt, um Gottes zu genießen, die Böſen wollen umgekehrt Gottes gebrauchen, um der Welt zu genießen — freilich nur die unter ihnen, die noch glauben, daß er iſt und die menſchlichen Dinge in ſeinen Händen hält; denn noch viel Schlechtere gibt's, die das nicht einmal glauben." Die Bürger beider Staaten miſchen ſich und vollziehen in dem ſchönen, bilderreichen Schauſpiel der im Rhythmus von Weltzeitaltern ſich entfaltenden Geſchichte den geheimen Plan der Gottheit. Die letzte Ära ſetzt mit Jeſus Chriſtus ein und endigt in ſeinem Weltgericht mit dem endgültigen Triumph der Guten und dem Niederwurf der Böſen in die Pein und Ohnmacht der Hölle.

Entlang der Straße dieſer Grundidee wälzt ſich wie ein Heer von gelockerter Zucht, bald abſeits ſchweifend, bald in ſich ſelbſt unverträglich, eine vom Zielwillen nur mühſam gebändigte Gedankenmaſſe. Gelegenheitliches und Allgemeingültiges, ſophiſtiſch Erzwungenes und erhaben Zwingendes gehen ineinander zu einem Ganzen, das nahbeſehen verwirrt, mit dem Abſtand des Betrachters aber zu der Größe und Einheit ſich ſchlichtet, von der es eingegeben iſt. Als Träger des Ganzen heben ſich endlich jene ſtaatenbildenden duo amores hervor, die Selbſtliebe der zur Verwerfung beſtimmten Bürger des Weltſtaats, die Gottesliebe der von der Gnade prädeſtinierten Schar des Gottesſtaates. Trotz allem Schwanken der Begriffe behaupten ſich Welt und Kirche, Saeculum und Mater Ecclesia, als die feindlichen Vollſtrecker des großen Welttheaters auf dem Plan. An dieſe Namen knüpfen wir mit gutem Recht,

was uns über Auguſtins Weltbetrachtung noch zu ſagen bleibt.

Saeculum

Wir kennen die Rolle der „Welt" als ein Entſinken aus dem wahren Sein, dem höchſten Wert und Gut. Nicht ihre Güter, die geſchaffenen Dinge, ſind böſe; böſe iſt die verkehrte Haltung des Willens, der ſie für anderes, Höheres nimmt, als ſie an ſich ſind. Menſchen dieſer Art meinte Auguſtin, wenn er von ſich ſelber ſagt: Von denen, die die Welt lieben, hab' ich mich wegbegeben (ab eis, qui diligunt saeculum, segregavi me). Nicht ohne heraklitiſchen Stolz mochte dies heraklitiſch klingende Wort geſprochen ſein, denn auch dieſer Zug iſt uns an dem großen Theoretiker der Liebe nicht fremd; aber Beweggrund und Gegenſtand der Trennung ſind jetzt um vieles verwickelter als bei jenem Verächter des nimmerweiſen Pöbels. Wohl war es ein ſtoiſches Wort, an dem der alte Biſchof über Blut und Aſche des Vandalenſturms ſich immer wieder aufgerichtet hat — es ſei nicht groß, wer großes Klagen darum anhebt, daß fallen Holz und Stein und ſterben die Sterblichen — aber er vergoß bei dieſer Selbſttröſtung unaufhörlich Tränen, und dieſe Tränen quollen nicht aus dem Herzen eines Stoikers. Es war, wie ein früherer Brief zum Falle Roms uns belehrt, die unvertilgbare Macht des Böſen, die ihm die Träne des Jammers aus den Augen preßte. Von allen perſönlichen Kämpfen abgeſehen, ſelbſt von manichäiſchen Erinnerungen zu ſchweigen — wie vieles in der Umwelt gab dem Satan der Bibel neues Leben, neue Größe. Auf dem Hintergrunde Jeſu und des Gottesreiches, an deſſen Nähe immer noch ein Flämmchen Glaube durch die chriſtlichen Gemüter zuckte, ſchien der alte Wider-

facher zu der Macht zu erſtehen, die man laut der Schrift als Zeichen des Weltendes auszudeuten hatte. Die blutigen Schläge auf das Reich häuften ſich, die ſittliche Fäulnis Roms war nicht ohne Widerſpiel in der trügeriſchen Größe der konſtantiniſchen Staatskirche, und die kleine Schar der wahren Chriſten glich vor der heidniſchen Bildungswelt, ja ſelbſt auch vor der breiten Maſſe der politiſch zum Chriſtentum Gedrängten dem Lichte unterm Scheffel und erhoffte ſich mehr von der himmliſchen Heimat als von der Welt, durch die man doch nur als eilender Fremdling pilgerte.

Wie die ganze gärende Übergangszeit iſt auch ihr größter Vertreter nicht ohne Widerſpruch in der Meinung, was aus dem Kampfe des Alten und des Neuen werden ſoll. Wohl glaubt er an das ſiegreiche Werden des orbis univerſus chriſtianus, an eine Verjüngung der altgewordenen Welt durch den Neubau des Hauſes Gottes im Gemeinſchaftsgeiſt der Liebe Jeſu, aber ſein Imperiumsgedanke dämpft ſich zuzeiten im Schatten des Peſſimismus, der endlich die Gottesſtadt der Erwählten als erſchreckend kleinen Aushub aus der Weltkirche der Berufenen erkannte. Utopiſche Hoffnungen auf ein einſtiges Himmelreich auf Erden, das allgemeine Imperium Chriſti, wechſeln mit der düſtern Erkenntnis der Macht Satans, und im Licht der einen wie der andern verliert die Kultur wie die Geſamtheit des Menſchlichen ihre alte Selbſtherrlichkeit: vor dem Auge des geiſtlichen Utopikers wird alles nur Mittel für die Zwecke einer andern, überweltlichen, jenſeitigen Ordnung, vor dem Blicke des nüchternen Weltbetrachters liegt das Leben in hoffnungsloſem Abſtand von den Entwürfen der religiöſen Sehnſucht, und aller Enden

entblößt ſich ihm die Wirklichkeit als behaftet mit dem Keim des Verderbens. So kann es nicht überraſchen, wenn er auch die kulturellen Güter im weſentlichen unter den Begriff des saeculum rechnet — der Welt, die der Menſch überwinden ſoll. Die Verſuche einer kleinlichen Apologetik, aus ſeinen Büchern eine harmoniſch ausgewogene Ethik und Güterlehre aufzubauen, finden lichte, weltfreundliche Stellen genug; aber wo die Pflicht und Abſicht zur Stiliſierung der Geſchichte fehlt, iſt Auguſtin nicht als Meiſter der glatten, friedlichen Verrechnung zwiſchen Weltbetriebſamkeit und Bergpredigt zu gebrauchen. Ob man eine Leidenſchaft des Selbſtzergliederns, die größer iſt als die natürliche Scham der Selbſtverhüllung, für Genialität oder Krankheit nimmt, ob man Gewiſſenspeinen über die Freude an den Dingen der Schöpfung, und wäre es nur ein Haſe, der geſtreckten Laufes das Feld überquert, als Zeichen der Verirrung oder hochempfindſamer Frömmigkeit deutet: das eine iſt gewiß, daß Auguſtin in ſeiner radikal idealiſtiſchen, grundſätzlich und einſeitig religiöſen Denkweiſe die Welt nur als Symbol, alles kulturelle Geſchehen nur als Austrag eines geiſtigen und ſittlichen Kampfes erfaſſen konnte. Im einzelnen ſagt er freilich nur, was auch bei früheren Schriftſtellern der werdenden Kirche zu leſen iſt, bei Tertullian, bei den Alexandrinern, bei Baſilius, Origenes, den Kappadokiern und Ambroſius, aber das alles ſchießt bei ihm wie nach dem Formgeſetz kriſtalliſcher Gebilde an dem Kern einer Perſönlichkeit zuſammen, die im wörtlichen Verſtande allegoriſch war, Gegebenes immer als Verſchalung eines andern nahm, nichts auf und in ſich ſelbſt beruhen ließ und darum auch im Ganzen des Daſeins nur das Schauſpiel der Unruhe, des ſehn-

ſüchtigen Auslangens nach dem Anderswo des Eigentlichen ſah.

Ach, kein Steg will dahin führen,
Und der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das Dort iſt niemals hier.

Romantik dieſer Art lebt vom Gegenſatz, vom Widerſtreit, von den tragiſch ſich kreuzenden Antinomien, und ſelbſt der Gedanke der Ordnung bleibt ihr utopiſche Forderung, weil er auf die Geſtaltung des Irdiſchen nach der unerfüllbaren Ordnung einer Dimenſion des Überirdiſchen abzweckt. Bei Denkern dieſes Schlages iſt die Pauſe bürgerlichen Sichabfindens mit der eigengeſetzlichen Wirklichkeit nicht Friedensſchluß, ſondern Waffenruhe. Nach Kompromiß ſieht auch alles aus, was Auguſtin den kulturellen Gütern, ja ſelbſt den Grundformen des geſellſchaftlichen Lebens an Eigenwert und Eigenrecht zuerkennt. Er wäre nicht er ſelbſt, wenn es anders wäre. In ſeinen reifen Jahren ſteht er der ganzen heidniſchen Bildungswelt, aus der ihm ſoviel an Form und Inhalt zugefloſſen, mit tiefer Skepſis gegenüber; ja dieſe Dinge der Äſthetik und Logik alleſamt ſind ihm endlich in der Hand des Chriſten nur noch Nutzgüter für die Zwecke des perſönlichen Aufſtiegs zu Gott, des Aufbaus der Glaubenslehre und der kirchlichen Machtbegründung, vergleichbar den goldenen Gefäßen, die Iſrael für den eigenen Gebrauch ſich aus Ägypten geraubt. Die Familie ruht im letzten Grunde auf dem Egoismus ſelbſtiſcher Triebe, ſie iſt eine Schule der Selbſtſucht und ein Hemmnis der Liebe zu den Menſchen außer ihr. Der Liebesgehalt der Freundſchaft iſt reiner und tiefer als der des

ehelichen Lebens, die heitere Liebe von Seele zu Seele etwas anderes als die nachtdunkle Wolluſt (serenitas dilectionis — caligo libidinis). Beruht die Ehe nicht auf der cupiditas, und iſt die Geſchlechtsluſt nicht der ſtärkſte und alſo widergöttlichſte Trieb der Selbſtbehauptung? Von hier aus gewinnt die Preiſung des jungfräulich eheloſen Lebens entgegen manchem ſchönen Wort auf das freundſchaftlich aufgefaßte Eheband (amicalis coniunctio) ſchließlich doch die Übermacht — „als ob die Welt noch zu einem andern Zweck ihr Daſein friſtete, als um die vorbeſtimmte Zahl der Heiligen voll zu machen, damit das Ende der Welt, das nur auf die Erfüllung dieſer Zahl noch wartet, nicht länger zu zögern braucht". Wohl iſt die Ehe der gute Gebrauch des Übels, durch das die Natur, ſeit dem Sündenfall endgültig zum Schlechteren geneigt, ſich weiterpflanzt, aber höher ſteht und höher führt der volle Verzicht auf Ehe und Erotik: das jungfräuliche Leben bewahrt vor der Luſt, die den Menſchen heißer und tiefer als ſonſt etwas in ſein Selbſt verſtrickt. Nach dem Maße der Ichverfangenheit beſtimmt ſich ja der Unwert oder Wert aller Beziehungen der Menſchen unter ſich und zur Welt der Güter. Darum ſoll die Kunſt, die regelbewußte Verſinnlichung geiſtiger Wirklichkeit, auf dem Wege der Entſinnlichung, des Vordringens zur geiſtigen Schauung ihres ideellen Gehalts erfaßt und ſo als Gleichnis des ab von Gott und hin zu Gott ſich bewegenden Kosmos im religiöſen Sinn der Seele dienſtbar werden; darum ſind auch die Formen des Gemeinſchaftslebens, der Staat vor allem, je nach ihrem Einfluß auf die Verſelbſtung oder Entſelbſtung des Einzelmenſchen zu bewerten. Bei allem Schwanken ſeiner ſtaatstheoretiſchen Verſuche hält Auguſtin den Gedanken

feſt, daß die Gemeinſchaft um ſo beſſer, daß ſie um ſo geſünder unterbaut iſt, je mehr in ihr die Gottesliebe über den Fleiſchesſinn, der Glaube über den Unglauben die Vorhand gewinnt. Endlich iſt es nur die Summe der einzelnen Guten oder Schlechten, die den Wert oder Unwert des Gemeinweſens ausmacht. „Die Zeiten, das ſind wir; wie wir ſind, ſo ſind die Zeiten.“ Um ſo mehr droht die Fäulnis von innen, von außen der Krieg, je mehr der amor saeculi in die Tiefe und die Breite greift. Saeculum — das iſt im Grunde die Geſamtheit der Menſchen, die ihr Hoffen und Lieben einzig auf Geſchöpf und Zeitlichkeit ſtatt den Urgrund dieſer Dinge ſtellen. Dieſe ſchlanke Forderung der Weltflucht, und ſei ſie nur im Sinn der innern Freiheit von der Welt verſtanden, bewahrt indeſſen auch die ſynthetiſche Kraft des Ethikers Auguſtin nicht vor dem Ergebnis einer doppelt geſtuften Moral. Wohl iſt die Natürlichkeit des Lebens, in das der Menſch ſich geſtellt ſieht, ſind Ehe, Familie, Beſitz und kulturelles Schaffen gut; aber beſſer iſt der Bruch mit alledem um Gottes willen. Dagegen kann nur jener platte Bürgerſinn Einwand erheben, der die heroiſche Forderung verwirft, weil ſie den Alltag und ſeinen Menſchen beunruhigt. In Wahrheit aber iſt die Unruhe, mit der ſich der reiche Jüngling von Jeſus wegbegeben, der ſegensreiche Sturm, der die Natur davor bewahrt, einmal weniger zu werden als geſunde und lebendige Natur. Die Ethik Auguſtins iſt als Ganzes in der Kirche bis auf dieſen Tag die herrſchende geblieben. Sie iſt mitſamt ihrem inneren Widerſpruch ſchon mit der Bergpredigt in die Welt getreten und wird all denen Anſtoß bleiben, die gewillt ſind, das Ethos übermenſchlicher Forderung dem menſchlichen Syſtem einer problemlos glatten

Ethik zu opfern. Immer wird, wo der religiöſe Wert ins Abſolute ſteigt, nicht Ethos aber Ethik zum unlöslichen Problem.

Mater Ecclesia

Vieldeutig ſchimmert Auguſtins Begriff vom Weltſtaat (civitas terrena); er verſteht ihn bald als das Reich der Selbſtſucht (saeculum), jede weſentlich auf Genuß und Güternutzung abzweckende Gemeinſchaft, bald als die Heidenſchaft, das Römiſche Reich, bald als die Maſſe der zur ewigen Verwerfung Berufenen (reprobi). Unſcharf ſchwankend bleibt nicht weniger das Bild vom Gottesſtaat; ſeine Züge entſprechen dem des andern wie das Poſitiv dem Negativ. Oft ſcheint ſich dieſer Gottesſtaat mit der Kirche ganz zu decken, doch zur reinen Gleichung kommt es nie, weil jene beiden Staaten im Grunde nicht als Einrichtung oder ſonſt geſchichtlich ausgeprägte Wirklichkeit, ſondern als Geſinnungsreiche aufzufaſſen ſind, deren Bürger dort wie hier in der Miſchung leben. Aber die Gegebenheit der Kirche iſt der nächſte und natürliche Boden für den Aufbau des Gottesſtaates, tragſamer und empfänglicher als das entkräftete, in der Tradition des Selbſtiſchen ſchon verknöcherte Staatsweſen, deſſen Rolle ja die Kirche allgemach an ſich bringen ſoll. Iſt dies zerklüftete Völkergemiſch noch ein Volk? Macht zum Volke nicht „die Eintracht in einer Sache, die alle lieben“ und in deren Liebe erſt wahre, einheitlich gebundene Gemeinſchaft zuſtande kommt? Hierin eben iſt die Kirche dem Staat unendlich überlegen. Als irdiſcher Gottesſtaat (wie ſchon Origenes ſie aufgefaßt) ſetzt ſie die Theokratie des Alten Teſtaments — in ihm war doch das Neue ſchon

verborgen und myſtiſch vorgebildet — im Dienſt der Herrſchaft Chriſti fort. Ihre Verwirklichung hat freilich immerzu gegen die äußere Macht des Weltſtaats und auch gegen Weltſtaatregungen in der Bruſt der Chriſten anzukämpfen. Am Gut der Einheit aber hängt der Sieg der Kirche. Als ſicheres Neſt, in dem die Kleinen groß und flügge werden, hatte Auguſtin ſie ſchon in der Bekehrungszeit erkannt und ſich zum Heile werden laſſen; fortan unerſchütterlich iſt ſein Wille, ſie als Gottesſtaat oder doch als Weg zu ihm zu begreifen und mit dem Aufwand ſeiner ganzen Kraft zur Weltherrſchaft zu fördern. Dieſer Wille macht ihn zum Politiker, ſtark genug, ſeine eigene Viſion eines geiſtlichen Staates mit dem Kirchenweſen ſeiner Zeit in Eins zu zwingen. Die Grundforderung der Univerſalität und Uniformität beſtimmte ihn zu einer kompromißreichen Syntheſe, in der nichts geopfert werden ſollte, was je ihm ſelbſt als wahr, weiſe und lebendig ſich erwieſen hatte, nichts auch, was draußen in Lehre und Übung der Kirche als Halt der Geiſter, als Brot und Troſt der Gemüter ſich bewährte. So vollzieht ſich der ungeheure Pakt zwiſchen ſchwer vereinbaren Elementen des Denkens und Glaubens, Philoſophie und Bibel, Erleuchtungsmyſtik und Dogmengehorſam, Gewiſſensreligion und juriſtiſcher Kirchengewalt, Gebot der Weltflucht und Gebot der Weltumgeſtaltung, materieſcheuer Vergeiſtigung und Einkörperung der Gnade ins ſakramentale ſtoffliche Zeichen, Vertrauen auf die Macht des innerſeeliſch wirkenden Logos und Gebundenheit an die hierarchiſche Vermittlung des Heiles. Alles, was die Kirche betrifft, iſt bei Auguſtin noch unſichere, auseinandergehende und oft ſich ſelbſt zuwiderlaufende Strömung. Beſeelt von der Idee des myſtiſchen „Leibes Chriſti“ und

der paſtoralen Innigkeit der „Mutter Kirche“ ſchauen die noch ungehärteten Züge der Eccleſia traumſchwer in die Zukunft.

Außer der Kirche iſt kein Heil. Auf dieſen Satz des Cyprian von Karthago baut auch Auguſtin. Selbſt der Märtyrer um Chriſti willen fällt abſeits von der lebendigen Gemeinſchaft der Verdammnis anheim, nicht anders als der Ketzer, der mit dem Verlaſſen der Einheit den Leib Chriſti zerfleiſcht und alſo das Gebot der Liebe verachtet. Wohl braucht man den Verkehr mit der Heidenwelt nicht ängſtlich zu meiden, aber Toleranz gegen flaue Chriſten iſt liebloſes Geleit zur Hölle, und die Liebe kann zur Verfolgung der Gottloſen ſchreiten. Das Vernehmen der Wahrheit von innen heraus (credere ipsi veritati) entbindet nicht von der Pflicht, den Glauben aus den Händen der Autorität hinzunehmen. Noch fehlt zwar die einheitliche Zuſammenfaſſung und unfehlbare Verkündigung des Glaubensgutes, weil das höchſte Vertrauen in Sachen der Lehre der myſtiſchen Selbſtausſprache des Logos gebührt, der eben in dem, was die Kirche tut, getreu der Bibel und der als rechter Lehre gutgeheißenen Überlieferung, ſeinen göttlichen Willen vollzieht. Souverän iſt die Stellung des römiſchen Biſchofs, aber die noch epiſkopale Verfaſſung der Kirche anerkennt die bindende Kraft der Konzilsbeſchlüſſe. Glaubens- und Gewiſſensfreiheit — ſie erheben, wie Auguſtins Briefe zeigen, da und dort ihren Anſpruch — räumen allgemach das Feld der Logik des Objektiven, das um der Einheit willen in einer Autorität ſich verkörpern muß. Im manichäiſchen Kampfe ſchon iſt das berühmte Wort gefallen: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht die Autorität der katholiſchen Kirche mich dazu bewegte.

Für alles und jedes, was die werdende Gottesſtadt aus der Logik ihres überkommenen Weſens heraus erzeugte oder aus machtpolitiſcher Erwägung von fremden Beſtänden der Umwelt herübernahm, ſtellte die Bibel ihre Sanktion zu Gebote. Was ihr ſchlichter Wortlaut nicht hergegeben hätte, das zauberte mühelos hinein und wieder heraus die allegoriſche Deutung. Auguſtin hat ſie ſo ergiebig wie nur einer aus der frühern Zeit gebraucht. Mit ihrer Hilfe ſchlug er die verbindenden Bogen zwiſchen dem „Worte Gottes“ und allem, was darin nicht ſtand, doch hätte ſtehen ſollen. Einem ſpottenden Aufpaſſer wie Porphyrius, dem Neuplatoniker, konnte man entgegnen, daß ſeiner eigenen allegoriſchen Hexerei ſelbſt Homer ſchon verfallen ſei. Das endloſe Spiel der Unredlichkeit mit der Bibel, das Verdrehen des Unbequemen, das Verſchleifen der ſchroffen Forderung auch in der Predigt Jeſu, die ganze handwerklich geübte Kunſt der Sinnunterſchiebung vergällt uns heute die Luſt an den homiletiſchen Erzeugniſſen Auguſtins und verfehlt ihren Zweck der Überbrückung und des Einklangſchaffens ſo ſehr, daß uns die Verwegenheit und Beharrlichkeit des Verfahrens umgekehrt die Einſicht in die Unvereinbarkeit des ſcheinbar Überbrückten aufzwingt. Am größten iſt die Not, wenn das Alte Teſtament im Sinn des Neuen verſtanden werden ſoll; da hilft nur der Ausweg: das Geleſene bedachtſam ſo lange zu wenden, bis die Erklärung dem Reiche der Liebe ſich anbequemt. Dieſe ſeine eigene Regel belegt Auguſtin etwa mit dem Beiſpiel: Das Schriftwort, man ſolle dem Barmherzigen geben, aber den Sünder nicht aufnehmen, ſei im erſten Teil wörtlich, im zweiten aber metaphoriſch zu verſtehen, nämlich ſo, man dürfe zwar den

Sünder, nicht aber ſeine Sünde aufnehmen — „Sünder" ſtehe hier für „Sünde". Beiſpiele ſolcher Art, und ſie ſind unzählig, verraten Auguſtin auch dort, wo die Zeitſitte der Allegoreſe nicht geübt wird, als Bibeldeuter von der Geſinnung des Politikers, der alles, was er für ſeine Zwecke wahr braucht, auch wahr zu machen weiß. Er iſt der große Schöpfer der ſynthetiſchen Freiheit, die, je nach Bedürfnis fälſchend oder nicht, brauchbare Wirklichkeit in ihrem Recht beſtätigt, unbrauchbare an den Blößen und Widerſprüchen angreift, die an allem menſchlich Gewordenen und Gegebenen ſich bieten. Dieſe Freiheit, noch ledig der Bande der ſpätern Empirie, des Wiſſens um Geſchichte und Natur, begabt mit der geſchmeidigen, allwärts ſiegreichen Waffe der Dialektik, dieſe Freiheit, die wünſchenswerte Wahrheit als die Wahrheit ſchlechthin einzuſetzen, hat Auguſtin der Kirche als via triumphalis angewieſen. Er war Religiöſer und Politiker in Einem, er hat das chriſtliche Herz über römiſches Denken zur Weltpolitik erzogen. Das war die Rettung für Chriſtentum und Rom zugleich.

Er hat das chriſtliche Weſen in ſeinem innerſten Sinn nicht verraten, wenn es von Anfang Weltflucht und Askeſe war. Da es dies beides war, zum wenigſten Betonung des dem Lufttrieb allzeit entſprechenden und nicht weniger natürlichen Triebs zur Luſtenthaltung, ſo verbürgt gerade die asketiſche Ader Auguſtins und ſeiner Kirche den lebendigen Zuſammenhang mit dem Geblüt des urſprünglichen Chriſtentums. Soweit er nun der Geſchlechtsluſt, dem Beſitz und dem Anſpruch auf leibliches Behagen ſein Nein entgegenſetzt, hat er das Ja eines höhern Werts im Auge: die Rüſtung und Erſtarkung des geiſtigen und ſittlichen Menſchen zum Zwecke der Erkenntnis und Verwirklichung

der Güter überſinnlicher Ordnung. Bei aller Deutlichkeit der chriſtlich-religiöſen Beweggründe ſchimmert über ſeine Asketik auch der antike Zug der Herrſchaft über alles, was den Menſchen aus ſeinem eigenen Blut heraus mit dem Chaos bedroht. So gehen ſeine Forderungen nirgends ins Maßloſe, und alles Sichverſagen empfängt Licht und Wärme aus dem Reich von Zwecken, die zu erfüllen erſt das tiefſte Ja zum Leben bedeutet. Freilich iſt die zweite Wurzel der auguſtiniſchen Abſage an die Welt des Sinnlichen nicht zu überſehen: der Peſſimismus der Erbſündelehre. Sie hat durch das Jahrtauſend des Mittelalters Früchte wunderlicher Übertreibung gezeitigt, bis endlich ſie in Luthers Verzweiflung am Heile ins unverhoffte Gegenteil ihrer erſten Meinung umſchlug und nun an der Stelle der verworfenen Askeſe die reformatoriſche Gottſeligkeit bei geſundem Durſt, Appetit und Schlaf in die Halme ſchoß.

Es iſt das religiöſe Ideal, dem allein Auguſtin in ſeiner Kirche alles unterſtellt. Wie die Askeſe, ſo iſt auch das ſoziale Wirken der Heilsanſtalt nicht Eigenzweck, ſondern Mittel zur Heiligung und Pflicht der Frömmigkeit. Der Notdurft iſt zu helfen, wo ſie immer ruft; hilf ihr, damit Liebe und Barmherzigkeit geſchehe, das oberſte Geſetz des Gottesſtaats nicht unerfüllt bleibe, du ſelbſt aber ſolcherart dir das Himmelreich verdienſt. Güter und Wohlſtand zu vermehren, ſozialen Ausgleich zu ſchaffen, mit zertrümmertem Reichtum bedrückte Klaſſen zu erlöſen, daran hat Auguſtin nicht gedacht: als antiker Menſch nahm er an der Schichtung in Beſitz und Mangel keinen Anſtoß, als Chriſt warnte er die Reichen vor der Gefahr des Habens und pries die Armen ſelig, daß ſie vor dem bewahrt ſind, was am Ende

doch nur ins Verderben bringt. Die einen wie die andern zum Heil in einer beſſern Welt zu führen, das iſt die Sendung ſeiner Kirche. Zu keinem andern Zweck handhabt ſie auch die Güter der Bildung; von ihnen denkt mit den Jahren ſtets geringer derſelbe Mann, deſſen erſtes Buch einſt die Überſchrift getragen hatte: Über das Schöne. Zuviel vom Ich und ſeiner Geltung, zu wenig von der Wahrheit, die uns ſelig macht, fand der Reife und der Alternde in den Dichtern, Philoſophen und Geſchichtſchreibern, als daß es dem Chriſten verlohne, ſich mit ihnen einzulaſſen. Leben und Wahrheit im höchſten Sinn empfängt der Bürger des Gottesſtaates aus der Lehrverkündigung und dem Sakrament der Kirche. Ja, auch das gnadeverbürgende ſinnliche Zeichen hat der Widerſacher der Materie ſeinem ſpiritualiſtiſchen Staatsentwurf eingegliedert. Der ſinnliche Stoff konnte das Verderben, mit dem er behaftet iſt, nicht reiner, ſchöner ſühnen denn im Tragen und Bringen der unſichtbaren göttlichen Kraft: der Gnade. Sie wirkt durch ein ſinnenfälliges Zeichen oder Tun, das ſymboliſch ihrem je nach den Zwecken der Sakramente auch verſchiedenen Wirkungscharakter entſpricht. Noch ſteht die Siebenzahl nicht feſt, unklar iſt die Grenze zwiſchen Sakrament und Weihung, und der Begriff ſelbſt des Abendmahls noch ſo weit und mit den wechſelnden Deutungen, die Herz und Lehre darein legen, ſo erfüllbar wie durch zwei Jahrhunderte zuvor. Immerhin: das Sakrament beſteht; es fordert den Prieſter, der kraft ſeiner Amtsheiligkeit es verwaltet; es wirkt die Gnade aus ſich ſelbſt, in ſeiner Wirkung unberührbar erhaben über Gut oder Schlecht ſeines Spenders. So war die Notwendigkeit des Hierarchiſchen und doch zugleich die Eigenherrlichkeit des Göttlichen beſiegelt.

Immer wieder löst sich für Augustin das Bild des wünschenswerten Gottesstaates von der Kirche ab, die um ihn her um die Seele dieser Welt im Kampfe lag. Er sieht, sie wird immer Mischgebilde bleiben — corpus permixtum — der Gottesstaat hingegen soll nur die Erwählten sammeln. Es muß eine Stätte geben, an der das Leben rein und ungehemmt nach dem Grundsatz verfährt: die Güter der Welt nutzen, aber nicht zur letzten Köstlichkeit sich machen; Gott als Köstlichstes besitzen, nicht ihn nutzen. Dieser eigentliche Staat des Christen ist das Kloster. Mit dem Pathos der Sehnsucht nach einer Insel der Seligen entwirft er das Bild der neuen Politeia, in der man das Zeitliche ohne Weltgier, ohne die vergiftende Sucht nach dem größern Erfolg und Gewinn betreibt, in der kein Besitz, kein Geschlechtsgenuß das Trachten der Seele nach dem höchsten Gut verwirrt. Was Augustin an Mönchsvereinen um sich sah, ja auch das Frauenkloster, dem seine Schwester vorstand — er hat an diese Nonnen seine berühmte Regel gerichtet — hat seinem Ideal nicht alleweg entsprochen. Er hat Streit zu schlichten, er hat den Grundsatz der Enthaltung von körperlicher Arbeit zu bekämpfen, er gesteht, er kenne keine bessern Menschen als sittlich strebende, keine schlechtern als gefallene Mönche, er weiß, daß man vor Trägheit und Hochmut auch die Frommen in den Klöstern warnen müsse. An der Idee des klösterlichen Gemeinschaftslebens als der engsten Annäherung an die Forderungen des theokratischen Sozialismus kann nichts ihn irre machen, weder der Blick in die mangelhafte Wirklichkeit noch die Erkenntnis, daß die volle Absage der Einzelwillen an ihren stärksten Trieb die Selbsthinopferung der Menschheit bedeutet. Wenn so das Ende käme, wenn

mit den Letzten der Erde der triumphierende Gottesstaat anbräche — wär es nicht ein glorreiches Ende? Was in Welt und Kirche Gottes war, das wird Gottes bleiben in der von ewig her erwählten Communio Sanctorum.

V. Epilog

Ein ruhevoll geschlossenes Monument der Persönlichkeit Augustins — wer vermöcht es zu gestalten! Panoramatisch umgibt den Betrachter die Gesamtheit dessen, was er war und was er schuf. Sein menschlicher Umfang ist der Umfang des Menschlichen. Um ihn her bewegt sich eine drangvoll zwischen Altem und Neuem gärende Welt, er selbst auch ist unaufhörlich in Bewegung begriffen — aus sich heraus bewegt als Mensch der widerstreitenden Triebe und Gedanken, darum von außen auch bewegbar und bewegt durch die herrschenden Mächte des Geschehens. Was die Auseinandersetzung der Persönlichkeit mit ihrem Innen und Außen Einheitliches zu erkennen gibt, ist der aristokratische Zug des Willens, rastlos das Bessere zu suchen und ihm die Geltung in der Wirklichkeit zu verschaffen. Als Mittel zu diesem Ende mag alles willkommen sein, was, ohne gemein zu sein, das Wünschenswerte näherbringt. Die Fülle des Menschlichen in sich zu hegen ist auch Hindernis im Streben, nichts anderes zu sein als edel, selbstlos, ehrlich. Es hat größere Menschen, tiefere Denker, reinere Heilige gegeben als Augustin, aber schwerlich eine weitere Natur. Daß sie von einem Grundgebot beherrscht ist, dem religiösen Drang, alles Gegebene über sich selbst hinaus in die überragende Einheit der letzten, lautern, guten Seinsquelle zurückzuführen, darin bekennt diese allhörende Natur im

Namen alles Menſchlichen, daß vernehmlich eine Stimme ruft, die nicht das Echo der unſrigen iſt. Ich bin, mein Beſtes iſt die Seele, dieſe Seele iſt nicht alles, ihr Alles aber iſt das Gut, das alles in allem iſt. Aus dieſem Gut-Begriff erfließen und darein münden auch die drei Ideen, die den Menſchen und alſo auch den Denker Auguſtin, ihm ſelbſt vielleicht nur dunkel nahe, immerzu bewegen. Und will man's nicht Ideen nennen, ſo ſind es doch Stimmungen, ahnende Erfüllungen der geſetzhaft ſich auswirkenden Triebmacht alles Seienden. Sagen wir, die Sprache einer ſpätern Zeit vorausnehmend: Aus ihm ſpricht der politiſche Wille zur Ordnung, die wider die allezeit akute Gefahr des ſozialen Chaos angeht; ſpricht die religiös ehrfürchtige Beugſamkeit unter die urverhängte Notwendigkeit des Weltlaufs; ſpricht die ariſtokratiſche Erkenntnis von der Ausleſe des Beſten aus dem verſchwenderiſchen Überfluß des naturhaft fort und fort zeugenden Lebens.

Ja, hätten wir nichts von Auguſtin als nur ſein Wort vom Herzen, das unruhig iſt, bis es ruhet in Gott, ſo hätten wir doch den Inbegriff ſeines Glaubens und ſeiner Sendung. Wie ein Wanderer, der bei ſinkender Sonne von Abend her ſchreitet, warf er den mächtigen Schatten ſeiner Geſtalt weit voraus in das Gefilde, das vor ihm lag, und in der Unruhe dieſes Schattens erregte ſich das Abendland an der Stimme des Predigers, der den Streit zweier Welten verkündigte, und es beruhigte ſich an demſelben Prediger, der nach dem Kampfe den großen Frieden verhieß, den Sabbat nach den Werktagen dieſes Geſchehens in Raum und Zeit. Wenn die Stimme des Predigers zittert im Gedanken an die ewige Qual der Maſſe, die aus Frieden und Sabbat

verſtoßen bleibt, wenn keine Regung ſeines großen, liebenden Herzens über die Laſt des Düſtern obſiegen kann, ſo iſt er als Vollſtrecker eines unabwendbaren Auftrags zu ehren, als einer von den Großen, die uns nicht umſonſt geſandt ſind, ſein Wort aber als ein Zeugnis des furchtbaren Ernſtes der Dinge, die wir nicht wiſſen.

I. VERITAS

Gebet zu Gott der Wahrheit

Gott, der du der Gründer bist des Alls, das Eine gib vor allem, daß ich recht zu dir bete; alsdann laß in meinem Tun mich würdig werden, daß du mich erhörst; und endlich laß mich in dir die Freiheit finden. Gott, kraft dessen alles strebt zum Sein, was aus sich selbst das Sein nicht hätte! Gott, der du auch das, was im Wechselkampfe sich zugrunde richtet, nicht zugrunde gehen läßt! Gott, der du aus dem Nichts diese Welt erschaffen hast, die aller Augen als die herrlichste empfinden! Gott, der du nichts Böses schafft und das Sein erschafft, um das Nichts, den Abgrund alles Bösen, zu verhüten! Gott, der du die kleine Schar, die auf das wahrhaft Seiende sich rettet, das Böse als ein Nichts erkennen läßt! Gott, durch den das All mitsamt dem Widersinn vollendet ist! Gott, dem der Mißklang auch der äußersten Gottferne nicht ein Mißklang ist, wenn das Verkehrte mit dem Rechten Einklang sucht! Gott, den alles liebt, was lieben kann, geschah es bewußt, geschah es unbewußt! Gott, in welchem alles gründet, dennoch unbefleckt von aller Kreatur — von ihrer Schmach, die nicht die deine, von ihrer Bosheit, die nicht dir zum Schaden, von ihrem Irrtum, der dich nicht irre machen kann! Gott, nach dessen Willen nur der Reine die Wahr-

heit innehaben ſoll! Gott, du Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit, Vater des wahren hohen Lebens, Vater der Glückſeligkeit, Vater des Guten und des Schönen, Vater des geiſtigen Lichtes, Vater unſeres Seelenmorgens, unſerer Geiſtbeſtrahlung, Vater der Stimme, die dich bezeugend uns ermahnt, uns heimzuwenden zu dir!

Dich ruf ich an, Wahrheit-Gott, in dem und aus dem und durch den wahr iſt alles, was da Wahres iſt. Weisheit-Gott, in dem und aus dem und durch den weiſe iſt alles, was da Weisheit hat! Gott, wahres, über alles ſtarkes Leben, in dem und aus dem und durch den alles lebt, was da wahr und ſtark an Leben iſt! Gott, Seligkeit, in dem und aus dem und durch den ſelig alles, was da ſelig iſt! Gott, Gutheit und Schöne, in dem und aus dem und durch den gut und ſchön iſt alles, was da gut und ſchön! Gott, geiſtig Licht, in dem und aus dem und durch den geiſtig leuchtet alles, was da geiſtig leuchtet! Gott, deſſen Reich iſt jene ganze Welt, von welcher Leibes Sinnlichkeit nichts weiß! Gott, aus deſſen Reiche das Geſetz auch dieſen Weltbereichen eingeſchrieben! Gott, von dem ich abgegangen mir zum Falle; zu dem ich hingegangen mir zur Auferſtehung; in dem zu bleiben ſicher gründen heißt! Gott, den zu verlaſſen Tod, den wieder aufzuſuchen Neugeburt, in dem zu wohnen Leben iſt! Gott, den keiner verliert, er ſei denn betrogen, den keiner ſucht, er ſei denn gemahnt, den keiner findet, er ſei denn rein geworden! Gott, den preiszugeben gleich iſt mit Verderben, auf den hin ſich zu ſammeln gleich iſt mit Lieben, den zu ſehen gleich iſt mit Beſitzen! Gott, zu dem hin der Glaube uns erweckt, zu dem die Hoffnung uns aufrichtet, mit dem die Liebe uns verbindet! Gott, durch den wir über den Feind obſiegen,

dich flehe ich an. Gott, dem wirs zu danken haben, daß wir nicht ganz verderben! Gott, von dem die Mahnung kommt, daß wir wachen ſollen! Gott, durch den wir von den Übeln Gutes hoffen! Gott, durch den wir das Böſe fliehen und zum Guten trachten! Gott, durch den wir vor dem Widerwärtigen nicht wanken! Gott, durch den wir rechtlich dienen und auch rechtlich herrſchen! Gott, durch den wir's erkennen, daß nicht unſer ſei, was wir unſer eigen wähnten, und daß unſer eigen ſei, was wir nicht unſer glaubten! Gott, durch den wir an des Böſen reizender Lockſpeiſe uns nicht verhängen! Gott, durch den wir ungeſchmälert bleiben, wenn ſie uns die Dinge ſchmälern! Gott, durch den unſer beſſeres Teil ſich behauptet wider unſer niedres! Gott, durch den der Tod verſchlungen wird in den Sieg! Gott, der du zur Umkehr uns bewegſt! Gott, der du von dem uns entkleideſt was nicht iſt und mit dem was iſt uns bekleideſt! Gott, der du uns vernehmlich machſt! Gott, der du uns Feſtigkeit verleihſt! Gott, der du uns in alle Wahrheit einführſt! Gott, der du alles Gute zu uns ſprichſt, der du uns Heil widerfahren läßt und Unheil allerwärts verhüteſt! Gott, der du uns heimrufſt auf den rechten Weg! Gott, der du uns geleiteſt an die Pforte! Gott, der du machſt, daß den Klopfenden aufgetan werde! Gott, der du uns das Brot des Lebens gibſt! Gott, durch den wir dürſten nach dem Trank, von dem getränkt wir immer dürſten! Gott, der du die Welt überführſt von der Sünde, von der Gerechtigkeit und vom Gerichte! Gott, durch den wir unbeweglich feſt ſind vor den Glaubensloſen! Gott, durch den wir verwerfen den Irrtum derer, die da wähnen, daß die Seele nichts Gutes vermöge in deinen Augen! Gott, durch den wir uns be-

wahren vor der Anbetung ohnmächtig geringer Stoffe der Natur! Gott, der du uns läuterſt und zu göttlicher Dinge Empfang uns bereiteſt — zu mir mit deiner Gnade komme du!

Armſelig iſt, was ich ſage, aber du, du Einiger Gott, du komme mir zu Hilfe, eine, ewige, wahre Weſenheit, in der kein Widerſtreit, keine Wirrung, kein Bruch der Ordnung, kein Mangel, kein Tod. In der der volle Einklang, der vollgewiſſe Selbſtbeſitz, die volle Weſenstreue, die volle Sattheit, das volle Leben. In der nichts zu wenig iſt, nichts zu viel. In der Erzeuger und Erzeugter eines iſt. Gott, dem alles dient, was zur Dienſtbarkeit beſtimmt iſt, dem gefüge jede gute Seele. Nach deinen Satzungen kreiſen die Pole, laufen die Geſtirne ihre Bahn hin, ſtärkt die Sonne den Tag, ſänftigt der Mond die Nacht, hält ſich an Zeit und Weg in ihrem Umſchwung die ganze Welt durch die Tage mit ihrem Wechſel von Tag und Nacht, durch die Monate mit ihrem Wachſen und Schwinden des Mondes, durch die Jahre mit ihrer Folge von Frühling, Sommer, Herbſt und Winter, durch die Bahn der Sonne, die ihren Lauf beſchreibt, durch die ungeheuren Kreiſe, in denen die Geſtirne zurück zu ihrem Aufgang eilen, ja durch die ganze ordnungstreue Welt des belebten Stoffes. Gott, deſſen Geſetz, feſt ins Ewige gegründet, die raſtloſe Bewegung des Bewegten vor der Wirrnis bewahrt und mit Zügeln die ſchweifenden Welten immerfort zum Gleichnis der ewigen Ordnung bindet; Gott, durch deſſen Geſetz die Seele frei iſt in ihrer Wahl und nach der feſten Notwendigkeit des allgemeinen Laufs der Dinge der Gute ſeinen Lohn, der Böſe ſeine Strafe empfängt! Gott, von dem bis zu uns herab alle Güter

fließen, von dem uns die Kraft kommt, allem Übel zu ſteuern! Gott, über dem nichts, außer dem nichts, ohne den nichts iſt! Gott, unter dem alles iſt, in dem alles iſt, mit dem alles iſt! Der du den Menſchen gemacht haſt nach deinem Bilde und Gleichnis, das jeglicher als dies erkennt, der in ſich ſelber ſieht! Erhöre, erhöre, erhöre mich, mein Gott, mein Herr, mein König, mein Vater, mein Urgrund, meine Hoffnung, mein Beſitz, meine Ehre, mein Haus, mein Vaterland, mein Heil, mein Licht, mein Leben! Erhöre, erhöre, erhöre mich nach der Weiſe deines Geiſtes, die ſo wenige verſtehen.

Du biſt es, den allein ich liebe, dem allein ich folge, den allein ich ſuche, dem allein zu dienen ich bereit bin, weil du allein rechtens in der Herrſchaft biſt und ich keinem andern Rechte unterſtehen will. Befiehl du und gebiete, bitte ich, was du willſt, aber mache heil und öffne du mein Ohr, damit ich deine Worte höre. Mache heil und öffne meine Augen, damit ich deine Winke ſehe. Nimm weg von mir die Verblendung, daß ich dich erkenne. Sage mir, wohin ich ſoll, um dich zu ſehen, und ich faſſe Hoffnung, daß ich alles, was du mich geheißen, auch vollbringen werde. Nimm mich auf, ich bitte dich, der ich Zuflucht bei dir ſuche, Herr und milder Vater. Ja, ſchon habe ich Buße genug bezahlt, genug gedient deinen Widerſachern, die du unter deinen Füßen hältſt, und bin genug der Trugwelt zum Geſpött geworden. Der ich von allem dort entfliehe, nimm mich auf als deinen Diener, da ich auch dort, dir fremd geworden, als Fremder nur geſtanden. Es bleibt mir nichts, als heim zu dir zu kehren, ich fühl es. Mache mir auf, der ich an deiner Türe klopfe, und lehre mich, wie man zu dir gelangt. Nichts hab ich

ſonſt als meinen Willen, nichts weiß ich ſonſt, als daß man die Welt des Fließenden und Armſeligen verachten, die Welt des Sicheren und Ewigen ſuchen müſſe. Das will ich tun, Vater, weil ich nicht mehr als dieſes weiß, aber den Weg zu dir nicht kenne. Du gib Beſcheid, du zeige, du reiche mir die Wegzehrung. Wenn es der Glaube iſt, der deine Zuflüchtigen dich finden läßt, ſo gib Glauben; wenn die Tugend, ſo gib Tugend; wenn Wiſſen, ſo gib Wiſſen. Mehre in mir den Glauben, mehre die Hoffnung, mehre die Liebe. O wie wunderbar und alleinherrlich deine Güte iſt!

Um dich werbe ich, und ich frage abermals, wie du zu erwerben biſt. Wo du fern biſt, da iſt Untergang, aber du biſt nicht fern, denn du biſt das höchſte Gut, das keinem ungefunden blieb, der es recht geſucht hat. Ein jeder aber hat es recht geſucht, den du das Rechte ſuchen lehrteſt. Laß mich, Vater, dich ſuchen, erlöſe mich vom Irrtum, und nichts andres laß auf meiner Suche ſtatt deiner mir begegnen. Wenn ich nichts anderes als dich erſehne, ſo laß mich, Vater, auch dich finden. Wenn aber noch Begehren nach dem Überfluß des Nichtigen in mir lebt, ſo mach du mich rein und fähig, dich zu ſehen. Und auch das Heil dieſes meines ſterblichen Leibes, von dem ich ja nicht weiß, was er mir und meinen Nächſten noch frommen ſoll, befehle ich dir, weiſer, guter Vater, und für ihn erbitte ich Zeitliches nach deinem Sinn. Nur darum bete ich zu deiner großen Milde, daß du ganz zu dir mich wendeſt und mich vor allem Hindernis auf meinem Weg zu dir bewahrſt, daß du mich durch die Tage dieſer Leiblichkeit rein, großgeſinnt, gerecht und klug ſein läſſeſt, einen vollkommenen Jünger und Meiſter deiner Weisheit,

der würdig ist, seine Wohnung zu nehmen in deinem seligen Reiche. Amen. Amen.

Wahrheit und Seele

Alles Wahre ist dank der Wahrheit wahr; und jede Seele ist dadurch Seele, daß sie Seele nach der Wahrheit ist. Jede Seele also verdankt es der Wahrheit, daß sie überhaupt Seele ist. Ein Anderes aber ist die Seele, ein Anderes die Wahrheit. Denn die Wahrheit erleidet keinen Trug, die Seele aber trügt gar manches. So ist also die Seele, da sie dies dank der Wahrheit ist, nicht aus sich selbst. Es ist die Wahrheit aber Gott: in Gott also liegt die Ursache, daß sie Seele ist.

Niemand kann in Wahrheit Freund eines Menschen sein, er sei denn zuvor schon ein Freund der Wahrheit selbst geworden. Und wenn er dies nicht wird in reiner Selbstlosigkeit, so kann ers überhaupt nicht werden.

Die Wahrheit, das allen gemeinsame unerschöpfliche Gut

Niemand ist sicher im Besitz der Güter, die er wider seinen Willen verlieren kann. Die Wahrheit aber und die Weisheit, die verliert keiner der nicht will: denn was man Abkehr von Wahrheit und Weisheit nennt, ist ja nicht als räumliches Scheiden zu verstehen; sie liegt nur im verkehrten Willen, der sich auf die niedern Dinge

einläßt. Nun will doch niemand etwas wider ſeinen Willen. Wir haben da ein Gut, das wir alle gleichermaßen und gemeinſam genießen können: hier gibt es keine Not und Enge, keinen Mangel. Ihre Freunde nimmt die Wahrheit auf, ohne ſie durch Eiferſucht zu entzweien; ſie iſt für jeden da, für jeden auch in unberührter Reinheit. Da ſagt keiner zum andern: Geh hinweg, daß auch ich hinzutreten kann, laß die Hand von ihr, daß auch ich ſie umarme. Alle hangen ihr an und berühren ſie als eines und dasſelbe. Dieſe Speiſe iſt nicht irgendwie hinwegzuzehren; aus dieſem Tranke trinkſt du nichts, was ich nicht auch trinken kann. In der Gemeinſchaft mit ihr kannſt du dein Teil nicht nach eignem Sinn geſtalten, ſondern was du dir genommen, bleibt unverſehrt auch mir. Was dich belebt, verlange ich nicht von dir zurück, um mich ſelbſt daran zu erquicken; denn nichts von ihr wird jemals Sondergut für dieſen oder jenen, ſondern ganz und zugleich gehört ſie allen. Alſo nicht ſo faſt die Dinge, die wir berühren, ſchmecken oder riechen, ſind dieſer Wahrheit ähnlich, als vielmehr was wir hören, was wir ſehen. Wird doch auch jedes Wort von denen, die es hören, allgemein und als Ganzes vernommen, zu gleicher Zeit von jedem ganz; und jedes Bild, das ſich den Augen darſtellt, wird von einem wie vom andern in derſelben Größe und zugleich geſehen. Doch nur entfernte Ähnlichkeit hat dieſer Vergleich zu bieten: denn nicht ſogleich als Ganzes und auf einmal erklingt das geſprochene Wort, ſondern dehnt ſich im Hervorbringen über eine Zeitſpanne hin und läßt den einen Teil früher, den andern ſpäter zur Wirkung kommen; und jede ſichtbare Erſcheinung ſchwillt mit dem Wechſel der Entfernung gleichſam an und ab und iſt nicht

überall als Ganzes zu erfaſſen. Doch dies iſt gewiß: dergleichen alles kann wider unſern Willen uns genommen werden, und es gibt hinderliche Lagen, die uns den Genuß daran vermindern. Denn möchte auch der Wohlgeſang einer Stimme immer währen und drängten ſich die Hörbegierigen um die Wette herzu: ſie beengten ſich im Streit um den Raum um ſo mehr, je größer ihre Zahl, um dem Singenden möglichſt nahe zu ſein, damit keiner im Erfaſſen der flüchtigen Stimme im Nachteil ſei. Und wollte ich die Sonne dort betrachten, und vermöcht ichs ohne Unterlaß: ſie ließe mich bei ihrem Scheiden doch zurück oder trübte ſich in Nebelſchleiern oder brächte mich durch andere Zwiſchenfälle gegen meinen Willen um die Freude ihres Anblicks. Und ſchließlich, könnte ſinnlich Köſtliches immer dauern, dem Schauenden das Licht, dem Hörenden die Stimme, was Großes geſchähe mir damit, da ich es doch auch mit dem Tier gemeinſam hätte! Aber jenes Schöne der Wahrheit und der Weisheit, iſt nur der feſte Wille da ſie aufzunehmen, ſchließt auch bei ſtauendem Gedräng der Hörer keinen aus, der kommt; es fließt nicht hin mit der Zeit, es wandert nicht im Raume fort, es ſchwindet nicht mit der Nacht, es wird vom Schatten nicht verhüllt, es iſt entrückt den körperlichen Sinnen. Ihren Freunden, aus aller Welt zu ihr ſtrömend, ihnen allen iſt die Wahrheit nahe, ihnen allen unvergänglich. Sie iſt an keinem Ort, an keinem Orte fehlt ſie; draußen mahnt ſie, drinnen lehrt ſie; alle, die ſie ſchauen, wandelt ſie zum Beſſern, und ſie ſelber iſt von keinem zu verderben; keiner iſt ihr Richter, doch keiner richtet guten Urteils ohne ſie. Nach alledem iſt es offenbar, daß ſie unſern Menſchengeiſtern überlegen iſt, die jeder nur durch ſie allein weiſe

werden — Richter, nicht über ſie, doch kraft ihrer über alle Dinge.

Die Wirkung des Symboliſchen

Es verhält ſich ſo, daß ſinnbildliche Redeweiſe unſer Innerſtes mehr bewegt, mehr erfreut, mehr einnimmt als der unverhüllte Sinn des kahlen Ausdrucks. Mir ſcheint, daß die Seele in dieſer Welt der irdiſchen Verſtrickung nur langſam in feurige Bewegung gerät; verſteht ſie aber die körperlichen Dinge als bildkräftige Andeutungen und erhebt ſich von ihnen zu den geiſtigen, die in jenen ſinnlichen vorgebildet ſind, ſo hat gerade der Übergang für ſie etwas Belebendes, daß an ihr wie an geſchwungener Fackel eine Flamme ſich entfacht, und daß ſie von der Wallung fortgerafft wird in die Ruhe des Verſtändniſſes.

Glaube und Vernunft

Ferne ſei es, daß Gott in uns den Vorzug haſſe, mit dem er uns bei der Schöpfung vor den andern Lebeweſen ausgezeichnet hat. Ferne ſei es, ſage ich, daß wir, weil wir den Glauben haben, nicht auch eine vernunftgemäße Erklärung annehmen oder ſuchen; denn wir könnten auch nicht glauben, wenn wir keine vernunftbegabten Seelen hätten. Wenn alſo in gewiſſen Dingen der Heilslehre, die wir mit der Vernunft noch nicht zu erfaſſen vermögen, dereinſt aber erfaſſen werden, der Glaube der Vernunft vorausgeht — damit das Herz geläutert und für das höhere Licht der Vernunft bereitet und geſtärkt werde — ſo iſt

auch dies vernunftgemäß. Deshalb entſpricht auch der Vernunft, was geſagt iſt vom Propheten: „Wenn ihr nicht glaubt, ſo werdet ihr nicht erkennen“ (Iſ. 7, 9). An dieſer Stelle iſt zweifellos zwiſchen beiden unterſchieden und der Rat gegeben, daß wir zuvörderſt glauben ſollen, damit wir, was wir glauben, zu verſtehen fähig werden. Mithin erſcheint es als Vernunftgebot, daß der Glaube der Vernunft vorangehe. Denn wenn dieſes Gebot nicht vernünftig wäre, ſo wäre es unvernünftig: was doch unmöglich iſt. Wenn es aber ein Vernunftgebot iſt, daß bei jenen großen Dingen, die wir noch nicht begreifen können, der Glaube der Vernunft vorausgehe, ſo muß auch ohne Zweifel das bißchen Vernunft, das uns davon überzeugt, ſeinerſeits dem Glauben vorausgehn.

Alleingeſpräch über die Erkenntnis

Auguſtin (A.) im Selbſtgeſpräch mit ſeiner Vernunft (V.)

V. Der du dich erkennen willſt, weißt du, wer du biſt? / A. Ich weiß es. / V. Woher weißt dus? / A. Das weiß ich nicht. / V. Fühlſt du dich als Einheit oder Vielheit? / A. Ich weiß es nicht. / V. Weißt du, daß du dich bewegſt? / A. Ich weiß es nicht. / V. Weißt du, daß du denkſt? / A. Das weiß ich. / V. Alſo iſt es wahr, daß du denkſt. / A. Es iſt wahr. / V. Weißt du, daß du unſterblich biſt? / A. Ich weiß es nicht. /

V. Von alledem nun, wovon du ſagſt, du weißt es nicht — was wüßteſt du gern vor allem? / A. Ob ich unſterblich ſei. / V. Zu leben alſo verlangt dich? / A. Ich geſteh es. / V. Wenn du nun gelernt haſt, daß du unſterblich biſt — wirds damit genug ſein? / A. Das wird freilich etwas Großes ſein,

doch nicht genug für mich. / V. Und ist es nicht genug, wirst du nicht doch darob dich freuen? / A. Aufs innigste. / V. Wirst über nichts mehr weinen? / A. Über nichts. / V. Wäre nun dies Leben solcher Art, daß dir nichts mehr zu erkennen bliebe, was du nicht schon erkannt: wirst du deine Tränen trocknen? / A. Nein, ich werde weinen müssen, daß dies gar kein Leben ist. / V. Nicht um des Lebens willen also willst du leben, sondern um des Wissens willen? / A. Ich bejahe deinen Schluß. / V. Wie aber, wenn gerade dieses Wissen um die Dinge dich unselig machte? / A. Ich glaube, dies wird auf keine Weise möglich sein. Aber wenn es so ist, so kann niemand selig sein; denn darum nur bin ich jetzt unselig, weil ich über die Dinge in Unwissenheit bin. Wenn auch das Wissen um die Dinge unselig macht, so wird das Elend immer währen. / V. Nun hab ich alles vor Augen, was du wünschest. Du glaubst, daß keiner durch Wissen unselig sei. Und darum eben werde die Erkenntnis sogar selig machen? Selig aber sei nur, wer lebe, und keiner lebe, der nicht ist? Sein willst du, leben und erkennen; aber sein, um zu leben, leben, um zu erkennen. Du weißt also, daß du bist, du weißt, daß du lebst, du weißt, daß du erkennst. Aber ob diese Dinge ewig währen oder nichts von ihnen bleibt, ob das eine bestehen, das andere vergehen wird, ob alles abnehmen oder alles wachsen kann, wenn es doch in die Zukunft währt — das willst du wissen. / A. So ist es. / V. Wenn es nun erwiesen ist, daß wir ewig leben, so ist damit gesagt, daß auch unser Sein ewig ist. / A. Gewiß. / V. Bleibt also die Frage der Erkenntnis. /

A. Ich sehe, wie klar und gerade unser Weg. / V. Hier nun sollst du meinen Fragen sicher und behutsam Antwort stehn. / A. Das will ich. (Es folgt der Gedanke, daß die

Wahrheit ewig iſt, mag auch die Welt vergänglich ſein.) / V. Iſt es wohl die Seele, die wahrnimmt, oder der Leib? / A. Die Seele, ſcheint mir. / V. Der Intellekt alſo ſcheint die Sache der Seele zu ſein? / A. Auch das ſcheint mir wahr. / V. Sache der Seele allein? oder hat er ſonſt noch einen Träger? / A. Seh ich von der Seele ab, ſo wüßte ich nichts als Gott, was Intellekt haben könnte. / V. Darauf laß uns eingehn! Wenn einer dir ſagte, dieſe Wand ſei nicht Wand, ſondern Baum — was dünkte dich? / A. Daß ſein Sinn tröge oder der meinige oder daß er mit dem Namen Baum eine Wand bezeichne. / V. Wie aber, wenn an der gleichen Sache ihm die Gattung Baum erſchiene, dir die Gattung Wand? Könnte nicht beides wahr ſein? / A. Keinesfalls: weil nicht ein und dieſelbe Sache Baum und Wand ſein kann. Denn obſchon jedem einzelnen von uns beiden die beiden Dinge einzelhaft erſcheinen, ſo kann es doch nicht anders ſein, als daß einer von uns das Opfer einer Sinnestäuſchung iſt. / V. Wenn nun die Sache weder Wand noch Baum iſt, täuſcht ihr euch dann nicht beide? / A. Das könnte ſein! / V. Dies eine alſo haſt du vorhin überſehen. / A. Allerdings. / V. Und wenn ihr nun zur Einſicht kämt, daß ihr euch etwas anderes vorſtellt als was iſt — ſo läge keine Täuſchung vor? / A. Nein! / V. Es iſt alſo möglich, daß eine Erſcheinung trügeriſch iſt und daß dennoch nicht getrogen wird, dem ſie erſcheint? / A. Das iſt möglich. / V. So iſt denn zuzugeben, daß nicht der der Täuſchung unterliegt, der das Falſche nur ſieht, ſondern der dem Falſchen zuſtimmt. / A. Es iſt freiweg zuzugeben. / V. Warum nun iſt das Falſche falſch? / A. Weil es an ſich anders iſt als es erſcheint. / V. Wenn alſo niemand da iſt, dem es erſcheint, ſo gibt es gar nichts Falſches? / A. Richtig! / V. Der Trug liegt alſo nicht

in den Dingen, ſondern in der Wahrnehmung; und der iſt frei von Trug, der dem Truge nicht zuſtimmt. Es iſt vollends ausgemacht: ein anderes ſind wir, ein anderes der wahrnehmende Sinn. Mag der immerhin ſich täuſchen, wir ſelbſt ſind nicht zu täuſchen. / A. Ich wüßte nichts dagegen einzuwenden. / V. Aber du wagſt doch nicht, wenn die Seele ſich täuſcht, etwa zu behaupten, daß du ſelbſt und eigentlich nicht getrogen werdeſt? / A. Wie ſollt ichs wagen! / V. Nun aber gibt es ohne Seele keine Wahrnehmung, keinen Trug ohne Sinn. So bewirkt alſo die Seele den Trug oder wirkt doch an ihm mit. / A. Nach allem, was vorausging, iſt dem Satze beizuſtimmen. /

V. Nun ſteh mir Antwort auf die Frage, ob es dir möglich ſcheint, daß zu irgendeiner Zeit aller Trug aufgehoben ſei? / A. Wie ſollte mir das möglich ſcheinen! Iſt es doch über die Maßen ſchwierig, die Wahrheit aufzufinden, daß es noch verrückter wäre zu ſagen, es gibt keinen Trug, als es gibt keine Wahrheit. / V. Glaubſt du etwa, daß, wer nicht lebt, wahrnehmen könne? / A. Niemals. / V. Es iſt ausgemacht, daß die Seele immer lebe. / A. Allzu raſch drängſt du mich in dieſen frohen Glauben; langſam, bitte! / V. Und doch ſeh ich keinen Zweifel übrig, iſt das andere einmal angenommen. / A. Es geht zu raſch, ſage ich. Und eher vermöchteſt du mich zur Überzeugung, daß ich blindeilig einem deiner Schlüſſe zugeſtimmt, als zur vollen Sicherheit in betreff der Unſterblichkeit der Seele. Immerhin entwickle dieſen letzten Schluß; zeige, wie du zum Ergebnis kommſt! / V. Falſches, ſagſt du, könne es nicht geben ohne wahrnehmenden Sinn; und daß es Falſches überhaupt nicht gebe, das könne auch nicht ſein: immer alſo gibt es wahrnehmenden Sinn. Aber kein ſolcher Sinn ohne

Seele: alſo iſt die Seele immerwährend. Und es nimmt nicht wahr, wer nicht lebt. Alſo lebt die Seele immer. /

A. O bleierne Waffe! Du könnteſt ebenſogut die Unſterblichkeit des Menſchen beweiſen, hätte ich dir zugegeben, dieſe Welt könne niemals ohne Menſchen ſein und eben dieſe Welt ſei ewig. / V. Trefflich wachſam biſt du! Und doch iſt es nicht wenig, was wir zuweggebracht: nämlich, daß die Natur der Dinge nicht ſo ſein könne, wie ſie iſt, ohne unſere Seele, inbegriffen ſelbſt was etwa trughaft an den Dingen iſt. / A. Ich geſtehe, das iſt folgerecht gedacht. Doch viel mehr bleibt uns, dünkt mich, zu erwägen, ob nicht vorhin Zugeſtandenes ins Wanken kommt. Denn ich ſehe jetzt, der Schritt zur Unſterblichkeit iſt doch gar zu groß geweſen. / V. Haſt du nicht ſcharf genug aufgemerkt, um dich vor blindem Beifall zu bewahren? / A. Scharf genug, und ich wüßte nicht, worin ich mich der Blindheit zeihen ſollte. / V. Alſo bleibts dabei: die Natur der Dinge kann nicht ſein ohne unſere lebendige Seele. / A. Gewiß, feſt ſteht uns der Satz: daß ſie eins um das andere entſtehen und vergehen. / V. Wie nun, wenn von der Natur der Dinge alles Trughafte weggenommen wird? Sind nicht alle mit einemmal dann wahr? / A. Offenbar, ſo iſt es. / V. Sag mir, warum ſcheint dir dies wirklich eine Wand zu ſein? / A. Weil mich ihr Anblick nicht trügt. / V. Alſo weil ſie ſo iſt, wie ſie dir vorkommt. / A. Gewiß! / V. Wenn alſo Etwas dadurch falſch iſt, daß es anders erſcheint, als es an ſich iſt, ſo iſt es dadurch wahr, daß es ſo iſt, wie es erſcheint. Und iſt niemand, dem es erſcheint, ſo gibt es weder Falſches noch Wahres. Wenn freilich das Falſchſein nicht in der Natur der Dinge begründet iſt, ſo iſt alles wahr. Und wirklich iſt es nur die lebendige Seele, der

etwas ſo oder ſo erſcheinen kann. Es ſteckt die Seele alſo in der Natur der Dinge, wenn es nicht möglich iſt, das Falſche aus der Welt dieſer Dinge fortzuſchaffen. / A. Ich ſehe jetzt nur handgreiflicher geworden, was uns eigentlich ſchon feſtgeſtanden hatte, aber eigentlich vorangekommen ſind wir nicht. Denn immer bleibt uns noch das Eine übrig, was mich am meiſten bewegt: daß Seelen entſtehen und vergehen, daß ſie mit der Welt verflochten bleiben, nicht dank ihrer Unſterblichkeit, ſondern ihrer Aufeinanderfolge durch die Zeit. /

V. Scheint es dir, daß Körperliches, alſo Sinnenfälliges, mit dem Intellekt zu erfaſſen ſei? / A. Es ſcheint mir nicht. / V. Anderſeits, ſcheint dir Gott auf Sinne angewieſen, um die Dinge zu erkennen? / A. Da wage ich ſo obenhin nichts zu behaupten, aber die Vermutung ſpricht dafür, daß Gott auf keine Weiſe ſinnlich wahrnimmt. / V. Alſo folgern wir, daß durch Sinne nur die Seele wahrnimmt. / A. Folgere einſtweilen, wies dir der Wahrheit zu entſprechen ſcheint! / V. Gibſt du zu, daß dieſe Wand, wenn ſie nicht eine wahre Wand iſt, überhaupt keine Wand iſt? / A. Nichts gebe ich leichter zu als dies. / V. Und daß etwas gar nicht Körper ſei, wenn es nicht wahrer Körper iſt? / A. Hier verhält ſichs ebenſo. / V. Wenn alſo nichts wahr iſt als was ſo iſt, wies erſcheint; wenn Körperliches nur den Sinnen erſcheinen kann; wenn ſinnliches Wahrnehmen nur der Seele möglich und Körper nur das iſt, was wahrer Körper iſt: ſo bleibt uns nur der Schluß, daß es keinen Körper gibt, wo nicht zuvor Seele iſt. / A. Du treibſt mich ſehr in die Enge, und ich wüßte keine Widerrede. /

V. Merke noch ſchärfer auf dieſe Sache! / A. Wohl, ich bin dabei. / V. Gewiß iſt dies ein Stein; es iſt wirklich einer,

wenn er nicht an ſich anders iſt, als er geſehen wird; iſt überhaupt nicht Stein, wenn er nicht wahrer Stein iſt; und nur den Sinnen iſt er wahrnehmbar. / A. Gewiß! / V. Es gibt alſo keine Steine im tiefen Schoß der Erde und nirgend überhaupt, wo niemand iſt, der ſie wahrnimmt. Und dieſer Stein wäre nicht, wenn wir ihn nicht ſähen; und wird nicht mehr Stein ſein, wenn wir uns hinwegbegeben und auch kein anderer da iſt, der ihn ſieht. Und auch ein Käſtchen mit allerlei darin — es wird nichts enthalten, ſobald dus wohlverſchloſſen haſt. Ja, nicht einmal das Holz der Innenſeite wird mehr Holz ſein. Es entzieht ſich ja den Sinnen, was im Schoße völlig undurchſichtiger Körper iſt, weil es gar nicht genötigt wird zu ſein. Denn wäre es, ſo wär es wirklich; und wirklich iſt nichts, es ſei denn ſo, wie es geſehen wird. Dieſer Inhalt aber wird nicht geſehen, alſo iſt er nicht wirklich. Oder haſt du einen Einwand? / A. Ich ſehe, die Folgerung ergibt ſich aus dem, was ich zugegeben habe. Aber ſie iſt ſo verrückt, daß ich lieber alles zurücknehme als die Wahrheit deines Satzes anerkenne. / V. Ich leiſte keinen Widerſtand. Sieh zu, was du zu ſagen haſt! Etwa daß Körperliches nur den Sinnen wahrnehmbar, oder daß nur die Seele ſinnlich wahrnehmen könne, oder daß dies ein Stein oder ſonſtwas, aber doch nichts Wahres ſei, oder daß der Begriff des Wahren anders zu beſtimmen ſei. / A. Auf dieſen letztern Punkt laß uns bitte achten! / V. Beſtimme alſo den Begriff des Wahren! / A. Wahr iſt, was ſich an ſich ſo verhält, wie es dem Erkennenden erſcheint, wofern er erkennen will und kann. / V. So wird alſo nicht wahr ſein, was niemand erkennen kann? Und falſch wäre ſonach das, was anders, als es iſt, erſcheint; Stein wäre dies, wenn es dem einen als Stein,

Holz wäre es, wenn es dem andern als Holz erſchiene? Und dieſelbe Sache wäre falſch und wahr zugleich? / A. Vor allem beſchäftigt mich die Frage, wieſo etwas nicht wahr ſein ſoll, wenn es nicht erkennbar iſt. Denn daß eine und dieſelbe Sache wahr und falſch iſt, macht mir wenig Kopfzerbrechen. Seh ich doch auch die nämliche Sache größer oder kleiner, je nach dem Maß der andern, mit denen ich ſie vergleiche; woraus doch zu folgern, daß nichts an ſich ſelbſt „größer" oder „kleiner" iſt. Nur aus der Vergleichsbeziehung empfangen dieſe Begriffe ihren Sinn. / V. Aber wenn du ſagſt, nichts ſei wahr an ſich ſelbſt, ſcheuſt du nicht die Folgerung, daß nichts „etwas an ſich" ſei? Iſt doch Holz eben dadurch Holz, daß es wahres Holz iſt. Und unmöglich kann es an ſich, unabhängig alſo vom erkennenden Menſchen, Holz ſein und doch zugleich nicht wahres Holz. / A. So bleibe ich denn bei dem, was ich als Begriff des Wahren beſtimme, und glaube nicht, daß meine Beſtimmung nur ihrer Kürze wegen zu verwerfen ſei. Wahr ſcheint mir eben das zu ſein, was iſt. / V. So kann alſo nichts falſch ſein, weil alles, was iſt, auch wahr iſt. / A. Du treibſt mich ſehr in die Enge, und ich wüßte nicht, was ich weiter noch erwidern ſoll. So ſehr ich gewünſcht, auf dem Weg der Fragen belehrt zu werden, ſcheue ich jetzt deine Fragen.

V. Gott, dem wir uns anheimgeben, hilft uns ohne Zweifel, wenn wir gläubig ſind und aus Herzensgrund ihn bitten. / A. Wahrlich, nichts lieber jetzt als dies, denn nirgends ſah ich je mich in ſolcher Finſternis. Gott, Vater unſer, der du zum Gebet uns mahnſt und auch gewährſt, um was wir rufen: wenn wir zu dir beten, wird beſſer unſer Leben, beſſer werden auch wir ſelbſt — höre mich, der ich in dieſem Dunkel verzage und reiche mir deine

Rechte. Sende mir dein Licht, rufe mich zurück aus dem Irrtum, daß ich von dir geleitet zu mir ſelbſt und auch zu dir mich finde. Amen. / V. Nun ſei nach Kräften bei der Sache und gib acht. / A. Sag, bitte, was dir in den Sinn gekommen, daß wir nicht zuſchanden werden. / V. Sammle deinen Geiſt. / A. Siehe, ganz bin ich dein und will nichts anderes zu ſchaffen haben. / V. Was das Falſche ſei, danach laß zuvörderſt uns und immer wieder fragen. / A. Wahrlich, dies ſei unſer Gegenſtand: was an ſich anders iſt, als es ſcheint. / V. Vor allem: wir wollen die Sinne fragen. Sicherlich wird nicht „falſch“ genannt, was die Augen ſehen, es habe denn nur eine gewiſſe Ähnlichkeit mit dem Wirklichen. Zum Beiſpiel iſt ein Menſch, der uns im Schlaf erſcheint, kein wirklicher, nur ein falſcher Menſch, eben deshalb, weil er einem wirklichen nur ähnlich iſt. Denn wer einen Hund ſähe, der könnte doch nicht im Ernſte ſagen, er habe einen Menſchen geträumt. Alſo iſt auch dieſer Hund ein falſcher, weil er einem wirklichen nur ähnlich ſieht. / A. Es iſt ſo, wie du ſagſt. / V. Wie nun, wenn ein Wacher ein Pferd ſieht und glaubt, einen Menſchen geſehen zu haben? Liegt ſeine Täuſchung nicht daran, daß ihm etwas vorgekommen, was einem Menſchen ähnlich ſah? Denn wäre ihm lediglich eine Pferdegeſtalt erſchienen, ſo könnte er nicht auf die Meinung verfallen, er habe einen Menſchen geſehen. / A. Abermals — ich ſtimme bei. / V. Gleichfalls nennen wir einen gemalten Baum einen falſchen, unwirklichen, unwirklich das Geſicht, das aus dem Spiegel ſchaut, die Bewegung der Türme für das Auge der auf dem Schiffe Fahrenden, die Brechung der Ruder im Waſſer — alles deshalb, weil nur ein Schein von Wirklichkeit gegeben iſt. / A. Ganz ge-

wiß. / V. Und ſo verhält ſichs auch bei Zwillingen, ſo bei Eiern, ſo bei Abdrücken von einem und demſelben Siegelring und anderem. / A. Ich bin in allem deiner Meinung. / V. Ähnlichkeit des Ausſehens alſo iſt in der Welt des Sichtbaren die Mutter der Täuſchung. / A. Ganz unleugbar. / V. Aber die Fülle dieſer Dinge läßt ſich, ſeh ich recht, in zwei Arten ſcheiden. Es gibt eine Ähnlichkeit des Gleichen, eine andere des Wertverſchiedenen. Gleiches meinen wir, wenn wir ſagen: da ſieht eins dem andern ähnlich; ſo im Fall der Zwillinge oder der Ringabdrücke. Wertverſchiedenes meinen wir, wenn wir ſagen: da gibt ſich ein Geringeres die Ähnlichkeit mit Beſſerem. Wer möchte vor dem Spiegel ernſtlich ſagen: er gleiche dem geſehenen Ebenbild — ſtatt umgekehrt? Und dieſe zweite Art iſt gegeben teils bei den Erfahrungen der Seele, teils in der Welt der ſichtbaren Dinge. Was die Seele an Eindrücken aufnimmt, empfängt ſie entweder unmittelbar auf dem Weg der Sinne, wie jene Scheinbewegung der Türme, oder im eigenen Gehege aus dem Nachhalten ihres ſinnlich gewonnenen Erfahrungsſchatzes, wie etwa die Geſichte des Traumes oder des Wahnſinns. Bei den Fällen von Ähnlichkeit in der Welt des Sichtbaren ſcheiden wir vollends zwiſchen dem, was die Natur, und dem, was Lebeweſen hervorbringen und geſtalten. Die Natur pflegt in dem, was ſie erzeugt oder widerſcheinen läßt, Ähnlichkeiten von geringerem Wert zu ſchaffen, im erſtern Fall, wenn Abbilder der Erzeuger ins Leben treten, im andern, wenn Spiegelungen irgendwelcher Art zum Vorſchein kommen. Denn Spiegel ſind zwar meiſt das Werk von Menſchenhand, aber nicht der Menſch iſt es, der die Bilder ſchafft, die ſie wiedergeben. Erzeugniſſe von Lebe-

weſen aber ſind Gemälde und Bildwerke aller Art, und in ihre Gattung laſſen ſich, wofern es dergleichen gibt, auch die Gemächte der Dämonen einbegreifen. Hingegen kann man unter die naturhaft ſich vollziehenden Beiſpiele des bloßen Abſcheins die Körperſchatten einbeziehen, weil ſie von Körperähnlichkeit nicht allzu weit entfernt ſind, gleichſam falſche Körper ſind, und zweifellos ins Bereich des Auges fallen. Alles, was im Lichte iſt, gibt ja ſeinen Schein und wirft auch ſeinen Schatten. Oder hätteſt du einen Anlaß, dem zu widerſprechen? / A. Ich? Nicht im geringſten. Aber worauf das alles hinauswill, darauf bin ich ſehr geſpannt. / V. Nun braucht es noch Geduld, bis auch die andern Sinne uns belehren, daß im bloßen Wahr-Schein Trug und Falſchheit ſtecke. Denn faſt gleichviel Arten von Wahr-Scheinlichkeit gibt es im Bereich des Hörens. Ein Beiſpiel iſt: wir hören die Stimme eines Menſchen, den wir nicht ſehen, und glauben einen andern zu vernehmen, deſſen Stimme ähnlich klingt. Oder, Beiſpiele der erwähnten Art von Minderwertigkeit: das Echo, das Ohrenſauſen, die Nachahmung von Amſel- und Rabenſtimmen an Uhren, die Stimmen, die man im Traum oder Wahnſinn zu vernehmen glaubt . . . All dergleichen hat doch den Schein der Wirklichkeit. Oder nicht? / A. Ganz gewiß. Es braucht nicht viel, das einzuſehen. / V. Nun denn, um zum Ziel zu kommen: glaubſt du, man könne Lilie von Lilie am Geruch, Thymianhonig von Thymianhonig aus verſchiedenen Bienenſtöcken am Geſchmack oder einen Haufen Schwanenfedern von Gänſefedern durch die bloße Berührung unterſcheiden? / A. Ich glaube nicht. / V. Und wenn wir nun geträumte Dinge riechen, ſchmecken oder taſten, täuſchen uns da nicht Trugbilder, die um ſo jäm-

merlicher ſind, je weniger ſie mit Wirklichkeit zu ſchaffen haben? / A. Du haſt recht. / V. So liegt es klar zutage: in allem, was die Sinne uns vermitteln, es handle ſich um den Eindruck unter ſich gleicher Dinge oder minderwertigen Abſcheins, werden wir das Opfer buhleriſcher Täuſchung oder haben doch, wenn wir ungetäuſcht den Unterſchied erkennen und danach unſer Urteil richten, allen Grund, als trügeriſch die Dinge zu bezeichnen, daran wir dieſen bloßen Wahr-Schein feſtgeſtellt. / A. Daran hab ich keinen Zweifel. / V. Nun gib acht, wenn wir auf Geſagtes zurückgreifen müſſen, damit wir das erſehnte Ziel entſchleiern. / A. Wohlan, red immerzu. Ich bin ja ſchon mit mir einig geworden, auch ſolchen Umweg zu ertragen, und werde in der Hoffnung auf das ſchöne Ziel, das wir vermutlich ſuchen, nicht ermüden. / V. Du tuſt gut daran. Nun ſieh zu, ob wir deiner Meinung nach aus einer Anzahl von Eiern, die ſich doch alle ähnlich ſind, mit Fug eines falſch heißen können. / A. Das ſcheint mir keineswegs der Fall. Denn wenn alles Eier ſind, ſo ſind es eben wirklich Eier. / V. Wenn wir aber den Spiegel ein Bild zurückwerfen ſehen, an welchen Zeichen erkennen wir, daß es falſch, unwirklich iſt? / A. Natürlich daran, daß es nicht zu faſſen iſt, nicht ſpricht, nicht aus ſich ſelbſt ſich bewegen kann, nicht lebt, und an zahlloſen Merkmalen, die wir weiter nicht verfolgen wollen. / V. Ich ſehe, du haſt keine Luſt zum Verweilen, und ich will deiner Eile Rechnung tragen. Um das Einzelne alſo nicht zu wiederholen: Wenn die Menſchen, die wir im Traume ſehen, lebten, ſprächen, nach unſerm Erwachen mit Händen gefaßt werden könnten, wenn ſie von denen, die wir im wachen Zuſtand bei geſunden Sinnen anſprechen und vor

Augen ſehen, gar nicht verſchieden wären — möchten wir ſie unwirklich nennen? / A. Wie ſoll man darauf die rechte Antwort geben! / V. Nun — wenn ſie dadurch wirklich wären, daß ſie in vollſter Ähnlichkeit mit den wirklichen erſcheinen und in gar nichts von den wirklichen ſich unterſchieden, und dadurch unwirklich, daß ſie an jenen oder andern Unterſchieden ſich als unähnlich erwieſen, müßte da nicht zugegeben werden, daß die Ähnlichkeit die Mutter der Wahrheit, die Unähnlichkeit die Mutter des Truges ſei? / A. Ich weiß nicht, was ich ſagen ſoll, und ich ſchäme mich, daß ich vorhin ſo blindlings zugeſtimmt.

(Die Verlegenheit, in die ſich A. verſtrickt hat, löſt ſich durch die Entfaltung des mehrdeutigen Begriffes falsus in die Unterbegriffe fallax, das Trügeriſche, das aus der Natur der Dinge oder aus der Unzulänglichkeit der menſchlichen Erkenntnisorgane ſtammt, und mendax, die von Menſchen beabſichtigte Täuſchung, die von der Kunſt gewollte Illuſion inbegriffen, die „Wahrheit“ (Wirklichkeit) eben dadurch gibt und allein geben kann, daß ſie im Bereich des „Falſchen“ (der Täuſchung) ſchafft. Hingegen gründen ſich die Wiſſenſchaften, vor allem die logiſchen Diſziplinen, auf die Kongruenz der objektiven Wahrheit mit der Wahrheitsanlage der Seele. Die Wahrheit hat ihr ewiges Eigenſein, als ſolches aber wohnt ſie dem Menſchengeiſt inne.)

V. Unſer Schluß lautet meines Erinnerns alſo: Daß die Wahrheit nicht untergehen könne, weil dann, wenn die Welt und ſelbſt die Wahrheit untergeht, eben dieſe Tatſache ihres Untergangs Wahrheit bleiben wird. Nichts kann ja wahr ſein, wenn es nicht Wahrheit an ſich gibt; keinesfalls alſo geht die Wahrheit unter. / A. Das geb ich zu, und ich müßte mich wundern, wenn es ſich nicht ſo ver-

hielte. / V. Wir wollen alſo weiterſehen. / A. Laß mich bitte ein wenig dabei verweilen; denn es wäre mir peinlich, müßte ich abermals darauf zurückkommen. / V. Du meinſt etwa, man könnte jenen Untergang der Wahrheit nicht als wahr bezeichnen? Iſt er nicht wahr, ſo geht ſie eben nicht unter. Iſt er wahr, ſo meinſt du in deinem Zweifel, wie ſoll es nach ihrem Untergang wahr ſein, daß ſie unterging, wenn doch alle Wahrheit aufgehört hat? / A. Ich habe keinen Gedanken zur Erwiderung. — — — / V. Iſt es noch nötig, die Dialektik zu befragen? Ob wir ſagen, die Geometrie bewege ſich in der Wahrheit, oder Wahrheit ſei in ihr, jedenfalls iſt kein Zweifel, daß unſere Seele, d. h. unſer Erkenntnisleben ſie in ſich trägt, und alſo Wahrheit in unſerm Geiſt ihren Sitz habe. Wenn nun ſolcherart eine Wiſſenſchaft mit unſerm Geiſte als ihrem Subjekt untrennbar verbunden iſt und die Wahrheit überhaupt nicht untergehen kann, ſollen wir da noch, bitt ich dich, weiß Gott aus welcher Vertrautheit mit dem Todesgedanken, am ewigen Leben der Seele zweifeln? Oder gibt es außer ihr noch etwas, was Linie, Quadrat und Kreis, um Geſetze der Wahrheit zu verkörpern, ebenbilden könnten? / A. Keinesfalls kann ich dies glauben, es müßte denn die Linie etwas anderes ſein als die Darſtellung einer Länge ohne Breite, der Kreis etwas anderes als eine rundgeführte Linie, die von ihrem Mittelpunkt überall in gleicher Weite abſteht. / V. Was zögern wir alſo? Oder iſt, was in dieſer Wiſſenſchaft ſich ausdrückt, nicht Wahrheit? / A. Gott bewahr uns vor dem Wahnſinn! / V. Oder iſt dieſe Wiſſenſchaft nur in der Seele? / A. Wer möchte dies behaupten! / V. Oder dauert, wenn das Subjekt untergeht, dasjenige fort, deſſen es Träger iſt? / A. Wann wird

mir das zur Überzeugung werden? / V. Sonſt bliebe nur das Eine übrig, daß die Wahrheit untergeht. / A. Wie ſollt es möglich ſein! / V. Unſterblich alſo iſt die Seele. Vertraue den Schlüſſen deines Denkens, vertraue der Wahrheit. Laut ruft ſie es aus: daß ſie in dir wohne, daß ſie unſterblich ſei und ihr Sitz durch keinen Tod des Leibes ihr verlorengehen könne. Kehre dich ab von deinem Schatten, kehre in dich ſelber ein; es gibt für dich kein Untergehen, es ſei denn im Verluſt der Wahrheit, daß du nicht untergehen kannſt. / A. Ich höre es, ich faſſe Mut, ich fange neu zu leben an.

II. VISIO DEI

Von den Ideen

Die Ideen, wird geſagt, hat als erſter Plato ſo genannt. Gab es nun vor ihm zwar die Bezeichnung nicht, die er eingeführt, ſo heißt das nicht, daß es nicht die Sache gab, die er Ideen nannte, oder daß ſie vorher völlig unerkannt geweſen. Sie waren, obzwar unter andern und wechſelnden Namen, ſchon von andern erfaßt. Denn einer eben erſt entdeckten Sache, für die es eine geläufige Bezeichnung noch nicht gibt, darf man nach Belieben einen Namen geben. Es iſt ja doch nicht anzunehmen, daß es vor Plato keine Denker gegeben haben ſoll, oder daß ſie die von Plato ſo genannten Ideen, was immer auch für eine Sache gemeint ſei, nicht erkannt hätten. Denn hier iſt eine wirkende Gewalt von ſolcher Bedeutung gegeben, daß niemand Denker ſein kann, der ſie nicht erkannt hat. Überdies iſt es glaubhaft, daß es außerhalb Griechenlands auch bei andern Völkern Denker gab. Das bezeugt doch Plato ſelbſt vollauf durch ſein Wandern um der Weisheit willen, ja er ſpricht es auch in ſeinen Büchern aus. Von dieſen Denkern, vorausgeſetzt, daß es ſolche gab, iſt nicht anzunehmen, daß ſie von den Ideen, mochten ſie auch andere Namen dafür haben, nichts gewußt haben ſollen. Doch genug davon. Laßt uns auf die Sache ſehen, die es vor

allem zu erforſchen gilt; dann mag jeder das Erkannte beliebig mit Worten benennen, die im Weſen jener Sache begründet ſind.

Auf lateiniſch können wir die Ideen mit formae oder species bezeichnen, um eine Art Überſetzung zu geben. Nennen wir ſie aber rationes (geiſtige Urgründe), ſo iſt dies eine Deutung, mit der wir den ſtrengen Wortſinn verlaſſen; denn die rationes heißen im Griechiſchen logoi, nicht Ideen. Wer nun gern rationes dafür ſagt, irrt nicht etwa von der Sache ab. Denn die Ideen ſind gewiſſe letzte und höchſte Urformen, die dauerſtändigen, unwandelbaren Gedankengründe der Dinge, die ihrerſeits nicht andersher geformt ſind, alſo ewig, immerdar ſich gleichbleibend, weil im göttlichen Erkenntnisleben ſelbſt beſchloſſen. Und an ihnen, ſo läßt ſich ſagen, die doch ſelbſt nicht entſtehen noch vergehen, formt ſich alles, was etwa entſtehen und vergehen kann, und alles, was in der Tat entſteht und vergeht. Sagt man aber von der Seele, ſie könne dieſe Urformen ſchauen, ſo gilt dies nur von der überragenden Beſonderheit ihres geiſtigen Teils, von dem vernünftigen Denkgeiſt, der gleichſam ihr Antlitz iſt, ihr inneres, erkenntnishaftes Auge. Und auch dieſe Vernunftſeele, wird behauptet, iſt nicht alleweg und bei jedermann, ſondern nur im Zuſtand der Reinheit und der Heiligkeit jener Schauung fähig; will ſagen: wenn bei ihr das innere Auge zum Sehen jener Urformen tauglich iſt, geſund und klar und heiter und den Dingen angeglichen, die es ſehen will. Wo wäre der religiöſe, tief in der wahren Religion gründende Menſch, der es zu beſtreiten wagte, ja nicht frei heraus es bejahte, daß alles Seiende, alſo alles, was ſeiner beſondern Art nach ſo von einem Weſenhaften umfaßt

und getragen wird, daß es kraft ſeiner beſteht, aus der urhebenden Schöpferkraft Gottes hervorgegangen iſt, daß nur aus ihr alles lebt, was da lebt, daß dem geſetzlichen Walten des höchſten Gottes eingeborgen und ſeiner Leitung gefügig iſt die ganze Welt in ihrer urbeſtimmten Vollkommenheit und die planvolle Weiſe, an die gebunden alles Wandelbare in Raum und Zeit wie an einem Zügel ſeine Läufte feiert? Iſt dem aber ſo und bejaht mans auch, wer wagt da noch zu ſagen, Gott habe die Welt nicht im Einklang mit der denkenden Vernunft erſchaffen? Läßt ſichs aber nicht zu Recht behaupten oder glauben, ſo bleibt uns nur zu ſagen: in der Schöpfung ſind Gedanken am Werk geweſen. Freilich nicht derſelbe bei der Schaffung des Menſchen und des Pferdes — das zu glauben wäre Aberwitz. Nein, das Einzelne iſt je nach beſonderem Urgedanken hervorgebracht. Dieſe Urgedanken aber — wo anders ſollen ſie ſein als im Geiſt des Schöpfers ſelbſt? Denn nicht außer ſich ſah er etwas gegeben, um danach zu bilden, was er gebildet hat: ſakrilegiſch wäre ſolche Meinung. Wenn aber dieſe Urgedanken der geplanten und gewordenen Schöpfung im göttlichen Geiſte gehegt und enthalten ſind, und wenn im göttlichen Geiſte nur Ewiges, Unwandelbares ſein kann — und eben dieſe Urgedanken der Welt nennt Plato Ideen — ſo ſind ſie nicht nur Ideen, ſondern, weil ſie ewig ſind, weſenhafte Wirklichkeiten und ſonach auch unveränderlich. Durch den teilnehmenden Zuſammenhang mit ihnen beſteht alles was da iſt, gleichviel wie ſein Sein ſich äußert. Die vernünftige Seele aber ragt über all die Dinge hinaus, die von Gott erſchaffen ſind. Und ſie iſt Gott am nächſten, wenn ſie rein iſt. Und ſo tief ſie in der Liebe ihm ſich verbindet,

ſo tief reicht auch ihr Schauen dank dem geiſtigen Lichte, mit dem er ſie durchſchüttet und erhellt; alsdann ſchaut ſie, nicht mit körperlichen Augen, ſondern kraft des Höchſten, was ihre Würde ausmacht, nämlich der Erkenntniskraft, jene Urgedanken und wird in dieſem Schauen beſeligt. Vielen iſts gegeben, dieſe Urgedanken (rationes) — wir mögen ſie mit dieſem Wort bezeichnen oder mit „Ideen“ (ideae), „Formen“ (formae), „Denkurbilder“ (species) — dieſe Urgedanken nach Belieben zu benennen, den Allerwenigſten aber, zu ſehen, was die Wahrheit iſt.

Die Ideen ſchauen kann die Seele nur mit ihrem vernünftigen Teil, der ihr Beſtes iſt, mit dem Geiſte nämlich und der Vernunft, gewiſſermaßen ihrem inneren, geiſtigen Antlitz oder Auge. Und nicht jedwede vernünftige Seele ſchaut ſie, ſondern nur die heilige und reine, die durch ſittliche Bereitung dieſer Schauung ſich empfänglich macht; die Seele alſo, deren Auge, womit jene Ideen zu ſchauen ſind, geſund, unverletzt, unverdorben und jenen Dingen ähnlich iſt, die es ſchauen will . . . Sie iſt Gott am nächſten, wenn ſie rein iſt, und je mehr ſie mit ihm durch Liebe verbunden, deſto mehr wird ſie, von ihm mit jenem Erkenntnislichte gleichſam durchſchüttet, nicht mit dem körperlichen Auge, ſondern kraft ihres beſten Teils, nämlich ihres Intellekts, jene Ideen ſchauen und darin ganz beſeligt werden.

In der Einen göttlichen Weisheit ſind die unermeßlichen und unendlichen Schätze der Geiſtwelt (rerum intelligibilium) enthalten, und in ihnen liegen alle die unſichtbaren

und unveränderlichen Urgedanken (rationes) der Dinge, auch die der ſichtbaren und veränderlichen, die durch jene Weisheit geſchaffen worden. Denn Gott hat, was vom menſchlichen Künſtler nicht immer geſagt werden kann, nichts ohne klare Erkenntnis hervorgebracht. Wenn er aber alles in wiſſender Erkenntnis gemacht hat, ſo hat er nur gemacht, was er zuvor erkannt hatte. So mag es der Seele wunderlich vorkommen, was doch die Wahrheit iſt: Wir Menſchen könnten dieſe Welt nicht erkennen, wenn ſie nicht wäre, wenn aber Gott ſie nicht erkännte, ſo wäre ſie nicht.

Die Unſinnlichkeit des Gottſchauens in Erkenntnis und Liebe

Wenn du es nicht vermagſt, die Sehkraft deines Geiſtes vom Nebelſchleier, von den dinghaften Bildern der Phantaſie, gänzlich zu entwölken, ſo ſammle aufmerkſam dein Inneres auf dieſe ſelbſt, ſchau Himmel und Erde im Gedanken ſo, wie du ſie mit Leibesaugen ſonſt zu ſehen pflegſt, und erkenne dieſe Bilder von Himmel und Erde, die vor dem Auge deines Innern ausgebreitet ſind, eben als Gleichniſſe des Körperlichen, die ſelbſt nicht Körper ſind. So mach denn aus der Not eine Tugend, wenn es über deine Kraft geht, das Vielerlei der Phantaſiegeſtalten, mit dem die Körperwelt dich bedrängt, aus dem Geſicht deines Geiſtes zu verbannen. Beherrſche du, was dich beherrſchen will. Es gibt doch, glaube ich, keinen Menſchen von ſolcher Sinnlichkeit der Phantaſie, daß er glaubte, in ſeinem Bewußtſein oder im Blickfeld ſeines Geiſtes ſtünden

oder bewegten ſich in wechſelnden Abſtänden wie im Raume Sonne, Mond und Sterne, Ströme, Meere, Berge, Hügel, Städte, die Wände ſeines Hauſes oder ſeines Schlafgemachs, oder was er mit ſeines Leibes Auge ſonſt erkennt und feſthält. Sind nun dieſe Dinge in unſerer Seele trotz aller Ähnlichkeit mit dem Räumlich-Körperlichen doch nicht von räumlicher Aufordnung und Begrenztheit, und verbleiben ſie auch dem Gedächtnis nicht in örtlicher Vereinzelung, um wieviel mehr gilt von dem völlig körperloſen Inhalt unſerer Seele, von Liebe, Freude, Langmut, Friede, Milde, Güte, Glaube, Sanftmut, Keuſchheit, gilt von dieſen Dingen, daß ſie keinen Raum einnehmen, um keinen Abſtand voneinander ſcheiden, und daß ſie im Blickfeld unſers innern Auges, in das ſie ihre Strahlen werfen, ſich nicht zu ſondern brauchen, damit ſie dort geſehen werden. Iſt da nicht alles in Einem, ohne Enge und Gedränge und ohne Ausdehnung nach ſeinen Grenzen uns bekannt? Oder ſag, wo ſäheſt du Liebe, und doch iſt ſie nur ſoweit dir bekannt, als du mit der Sehkraft deines Geiſtes ſie erfaſſeſt. Als etwas Großes erkennſt du ſie, doch nicht darum, weil du ſie etwa wie eine ausgedehnte körperliche Maſſe mit deinem Blick umgingeſt; und ſie macht nicht groß Geräuſch, wenn ſie in deinem Innern die Stimme erhebt, daß du dein Leben nach ihr richten ſollſt; und du brauchſt, um ſie zu ſehen, nicht deiner Leibesaugen Licht auf ſie zu wenden; und es bedarf nicht deines Armes Kraft, um ſie herzhaft zu ergreifen; und kommt ſie dir in deinen Geiſt, du nimmſt nicht ihren Eintritt wahr.

. . . Wenn nun ſchon unſer innerer Menſch bei aller Mattheit des Ebenbildes, als das er zwar nicht aus Gott gezeugt, aber von ihm erſchaffen iſt und das von Tag zu

Tag in ihm aufs neue lebendig wird, in einem Lichte wohnt, das körperliche Sehkraft nicht erreichen kann, und wenn das Leben, das wir in jenem Lichte nur mit dem innern Auge ſchauen, ohne Räumlichkeit ſeine geſonderten Bezirke hat, um wieviel mehr iſt Gott in ſeinem unzugänglichen Lichte unſerer ſinnlichen Erfahrung entrückt und nur der Sehkraft eines reinen Herzens faßlich. Wenn wir alſo dieſes göttliche Licht nicht nur im Urteil der Vernunft, ſondern auch im Drange unſrer Liebeskraft jedem körperlichen überlegen finden, ſo werden wir um ſo tiefer zu ihm dringen, je mehr er ſelbſt, der erbarmende Arzt unſres ſündhaften Weſens, die Schlaffheit unſrer Seele ſtärkt. Denn wer in dieſem Leben üppiger Sinnlichkeit ein geiſtiger Menſch geworden, der wird in allem das rechte Urteil treffen, er ſelbſt aber wird dem Urteil keines andern unterſtehn. Der animaliſche Menſch aber faßt nicht, was vom Geiſte Gottes kommt, denn es iſt ihm Torheit und er kann es nicht verſtehen, weil es ja mit dem Geiſte auch erfaßt ſein will (1. Kor. 2, 14).

Wenn wir noch nicht imſtande ſind, das richtende Licht höher zu ſchätzen als das Licht, über das gerichtet wird, das Leben der Erkenntnis höher als das Leben der bloßen Empfindung, die Natur, die nicht mit einem Hier und Dort ſich wandelt, ſondern alles, was ihr eigen, in Einem und zugleich beſitzt, wie es beim menſchlichen Intellekt der Fall, höher als jene Natur, die ſolcherart aus Teilen beſteht, daß ſie als halbe weniger iſt denn als ganze, wie etwa unſer Körper — ſo iſt es eitle Mühe, über dergleichen hohe Dinge uns zu unterhalten. Sind wir aber dieſer Unterſcheidung fähig, ſo wollen wir Gott für etwas Beſſeres halten als unſern Verſtand, damit der Friede deſſen, der

über allem Verſtande iſt, Herz und Verſtand uns bewahre in Chriſto Jeſu . . . Denn der Friede Gottes iſt nicht etwas anderes als der Lichtglanz Gottes. Denn lieben wir mit der Liebe, die den Verſtand überſteigt, denſelben eingebornen Sohn, in deſſen Erkenntnis wir die Fülle göttlichen Lebens erfahren, ſo iſt dieſe Liebe nichts Geringeres als das Licht unſeres Geiſtes, das er aus ihr empfängt.

Vom Lobe Gottes

Zu loben mit euch den Herrn, das haben wir begehrt. Und da er gnädig ſolches Beginnen uns zugeſteht, ſo ſoll dies Lob auch ſeine rechte Ordnung haben, auf daß es nicht durch Verkehrtheit ſich gegen den verfehle, den es lobt. Das beſte iſt, es bewege ſich in der Bahn der Gottes-Schrift, daß wir nicht vom rechten Wege kommen, ſeis zur Rechten, ſeis zur Linken. Getroſt wage ich Euch, Geliebte, zu ſagen: Um vom Menſchen recht gelobt zu werden, ſpricht der Herr ſein eigen Lob. Und weil er ſelbſt ſich lobt, darum findet auch der Menſch die beſte Weiſe, ihn zu loben. Denn nicht zu Gott läßt ſich ſagen, was zum Menſchen geſagt iſt: „Nicht lobe dich dein eigner Mund“ (Spr. 27, 2). Daß ein Menſch ſich lobt, iſt Anmaßung; daß Gott ſich lobt, iſt Erbarmung. Es frommt uns zu lieben, den wir loben: den Guten zu lieben, das macht uns Menſchen beſſer. Und weil er weiß, wie ſehr es uns frommt, ihn zu lieben, darum lobt er ſich und macht darin ſich liebenswert. Er ermuntert alſo unſer Herz zu ſeinem Lob: ſeines Geiſtes voll macht er ſeine Knechte, daß ſie ihn loben ſollen. Und wenn ſein Geiſt ihn lobt

in ſeinen Knechten, was andres lobt er da als ſich ſelbſt? So beginnt denn unſer Pſalm:

„Im Lob erheben will ich dich, mein Gott, mein König; und preiſen will ich deinen Namen in Ewigkeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit.“ Ihr ſeht da angeſtimmt Gottes Lob, und Lob iſts, was durch den Pſalm bis ans Ende weiterklingt. Die Überſchrift des Pſalms lautet ja: Ein Lobgeſang Davids. Und der Name David deutet auf Ihn, der aus Davids Samen zu uns gekommen iſt: der iſt der König, der uns regiert und uns einführt in ſein Reich — Chriſtus, dem Fleiſche nach Davids Sohn, der Gottheit nach Davids Schöpfer und Davids Herr . . . Alsbald nun erhebe ſein Lob, wenn du geſonnen biſt, ihn in Ewigkeit zu loben. Wer nicht gewillt zum Lobe im Hingang dieſer zeitlichen Welt, der wird verſtummen müſſen, kommt einſt die Welt der Ewigkeit heran.

Damit nun keiner mißverſtehe, was das heißt: „Ich will deinen Namen loben in Ewigkeit“ und eine andere Zeit für ſein Lob erwarte, ſo iſt geſagt: „Tag um Tag will ich dich preiſen . . .“ Nun iſts nicht zu verwundern, wenn ein froher Tag dich ſtimmt, deinen Gott zu preiſen. Wie aber, wenn ein trüber Tag aufgeht — da doch die menſchlichen Dinge einmal ſo beſchaffen ſind, da es doch Ärgerniſſe gibt die Fülle und Verſuchung auf Verſuchung kommt? Wie, wenn Trauriges den Menſchen trifft? Wirſt du aufhören Gott zu loben, deinen Schöpfer zu preiſen? Hörſt du auf, ſo hat gelogen dein Gebet: Tag um Tag will ich dich preiſen, Herr! Wenn du aber nicht aufhörſt, ſollt es dir an einem trüben Tag auch übel kommen, ſo wirds dir gut ſein in deinem Gott. Denn ſo iſts — dein Übel kann zum Guten ſein. Denn wenn du dich in einem

Übel übel findeſt, ſo kann es zweifellos geſchehen, daß es in einem Gute gut um dich wird. Und was iſt ſo gut wie dein Gott, von dem geſagt iſt: „Niemand iſt gut als Gott allein“ (Lc. 18, 19). Wie ſicher du gehſt mit jenem Lobe und wie ſicher dieſes Gut-um-dich-ſtehen kommt, das ſollſt du erkennen aus dem Weſen des wahren Gutes. Du magſt wohl über etwas Gutes, das tagüber dir begegnet, dich freuen; an einem andern Tag gehts vielleicht vorüber, dieſes Gute, das dich freut. Wohl iſts mir geweſen, einen guten Tag hab ich verbracht: ja, vielleicht, weil Geld gekommen, weil du eingeladen warſt, weil du lang getafelt haſt. Freuſt dich, daß du lang getafelt haſt; dabei bedauert dich ein anderer, daß du nicht erröteſt. Solcherlei Gutes aber, das dich freuen mag, geht alles ganz gewiß vorbei . . . Freu dich im Herrn! Um ſo herzhafter wirſt du dich freuen, je zuverläſſiger der iſt, in dem du dich freuſt. Freuſt du dich an einem Goldſtück, du fürchteſt den Dieb; freuſt du dich aber an Gott, was haſt du zu fürchten? Daß einer dir Gott nehme? Gott nimmt dir keiner, wenn nicht du ihn preisgibſt. Denn Gott iſt nicht wie das Licht dort, das vom Himmel ſtrahlt. Nicht nach unſerm Belieben wird es uns zuteil, denn es leuchtet nicht an jedem Orte. Unſere ſchwache Leiblichkeit mag zur Winterzeit am freien Licht ſich freuen: jetzt im Sommer ſeht ihr, daß wir lieber dieſen geſchloſſenen Raum aufſuchen, ſtatt draußen im freien Lichte zu ſtehn. Wenn du aber in deinem Gotte ſtehſt und dich wohl fühlſt im Lichte ſeiner Wahrheit, ſo brauchſt du keinen Ort, um zu ihm zu kommen, ſondern ins Gewiſſen kommt er, aus dem Gewiſſen geht er. Wie ja geſchrieben ſteht: tretet zu ihm, und ihr werdet erleuchtet. Von der Seele iſts geſagt, nicht vom Leibe, der ſich be-

wegt; vom Gemüt, nicht von den Füßen. Und wenn du ſtehſt in Ihm, haſt du keine Hitze zu ertragen. Denn der Geiſt wird dir wehen, und unter ſeinen Flügeln wirſt du hoffen. Es iſt dir alſo, wie du ſiehſt, eine Urſache der Freude für alle Tage gegeben.

Groß iſt der Herr und alles Lobes würdig, denn ſeiner Herrlichkeit iſt kein Ende. Den wir nicht faſſen können, ſollen wir loben: (denn faſſen wir ihn, ſo iſt dies eine Grenze ſeiner Größe; wenn aber ſeine Größe ohne Grenze iſt, ſo können wir Gott als Ganzen, mag uns ein Weniges auch erreichbar ſein, doch nicht faſſen). Ermatten wir nun an ſeiner Größe, ſo bleibt uns doch die Erquickung an ſeiner Güte, die Betrachtung ſeiner Werke, das Lob des Wirkenden in ſeinen Werken, des Gründers in der Gründung, des Schöpfers im Geſchöpf. Laßt uns hinſchauen, was er hier vor unſern Augen wirkt, uns kund und offenbar. In ſeiner unermeſſenen Güte, in ſeiner grenzenloſen Größe — wie vieles andre hat er gemacht, das wir nicht kennen? Wenn wir die Reichkraft unſrer Augen bis zum Himmel ſchweifen laſſen und von Sonne, Mond und Sternen wieder zurück auf die Erde rufen, ſo iſt dies nur das räumliche Sehfeld unſres Auges: wer erſtreckt den Blick ſeines Geiſtes, ich ſage nicht des Leibes, hinter die Himmel? „So laßt uns wenigſtens die Werke loben, die wir kennen, und Ihn an ſeinen Werken. Denn das Unſichtbare an Ihm wird ſeit der Schöpfung der Welt durch das Erſchaffene erkannt und geſchaut“ (Röm. 1, 20). Geſchlecht um Geſchlecht wird deine Werke loben ... Die Wiederholung der Worte „Geſchlecht um Geſchlecht“ weiſt den Geiſt des Betrachtenden ins Endloſe: Siehe dies Geſchlecht, das jetzt im Fleiſche wandelt und von hinnen geht, wie es

gekommen ist, lobt die Werke Gottes; und das nächste, das diesem Weichenden nachrückt, wird abermals die Werke Gottes loben; und nach ihm kommt ein anderes; und bis ans Ende der Weltzeit — wie viele Geschlechter!

Und deine Macht werden sie verkünden. Sie werden deine Werke nicht loben, ohne deine Macht zu verkünden. Den Knaben in der Schule werden Lobreden aufgegeben auf Dinge, die Gott gewirkt hat: das Lob der Sonne, das Lob des Himmels, das Lob der Erde und, von Geringerem zu sprechen, das Lob der Rose, das Lob des Lorbeers. Die Werke werden verherrlicht, vom Werkmeister ist nicht die Rede. Ich aber will, daß in den Werken der Schöpfer gelobt werde, einen undankbaren Lobsprecher kann ich nicht lieben. Du lobst, was er gemacht, du schweigst von ihm, der es gemacht. Als fändest du etwas zu loben, wäre nicht der Eine so groß in seiner Macht! Am sichtbaren Gegenstand, was lobt man da? Die Erscheinung, den Nutzen, irgendeine Wirkungskraft dieser Dinge. Wenn die Schönheit dich ergötzt, was ist schöner als der sie macht? Wenn der Wert gerühmt wird, wo ist größerer Wert als bei ihm, der alles macht? Wenn die Wirkungskraft gepriesen wird, was ist wirkungsmächtiger als Er, der alles erschaffen hat? Der auch das Erschaffene nicht fahren läßt, sondern alles waltend und lenkend in der Hand behält. Nicht solcherweise, wie gewisse stummen Meister der Beredsamkeit, die im Lobe des Erschaffenen den Schaffenden vergessen, nicht so lobt dich, o Gott, Geschlecht um Geschlecht in deinen Knechten, wenn sie deine Werke loben. Wie aber loben sie? Und sie werden deine Macht verkünden. Im Lobe deiner Werke verkünden sie deine Macht. Diese Lobsingenden, heilige, gute Gläubige,

wahrhaft Lobſingende, nicht dankloſe Empfänger der Gnade — wenn ſie die Werke Gottes loben, die höchſten und die geringſten, die himmliſchen und die irdiſchen, finden unter Gottes Werken auch ſich ſelbſt. Denn der alles gemacht hat, hat mit allem auch uns gemacht. Nun alſo, lobſt du Gottes Werke, ſo begreifſt du in das Lob dich ſelber ein; denn auch du biſt ein Gotteswerk. Was ſoll aber jenes Wort: „Nicht lobe dich dein eigner Mund?“ Siehe, es gibt einen Weg, dich ſelbſt zu loben ohne Anmaßung. Gott in dir lobe, nicht dich: nicht daß du ſo biſt oder ſo, ſondern daß Er dich erſchaffen hat; nicht daß du etwas vermagſt, ſondern daß Er vermag in dir und durch dich . . .

Das Gedächtnis deiner übergroßen Milde ſollen ſie ausrufen: weil du unſer nicht vergeſſen haſt und unſer eingedenk uns bewegſt, daß auch wir deiner nicht vergeſſen. Denn deiner gedenken und zu dir bekehren werden ſich alle Enden der Erde. Indem ſie alſo das Gedächtnis deiner übergroßen Milde ausrufen, erkennen ſie, daß nichts Gutes in ihnen iſt, was nicht von dir herkäme, daß ſie nicht zu dir ſich bekehren könnten, wären ſie nicht bewegt von dir, nicht heimkehren zum Bewußtſein deiner, wenn du ſie vergißt: dies erwägen ſie in deiner Gnade und frohlocken über deine Gerechtigkeit. Dies, ſage ich, erwägen ſie dank deiner Gnade, frohlocken über deine Gerechtigkeit, nicht über die ihrige. Brüder, wenn ihr Gnade verkünden wollt, ſo trinket Gnade. Was iſt das: „trinket Gnade“? Lernet Gnade, erkennet Gnade! Ehe wir geworden ſind, ſind wir nicht geweſen, und wir ſind Menſchen geworden, da wir ein Nichts geweſen. Danach ſind wir Menſchen geworden, böſe als Stämmlinge jenes Sün-

ders, Söhne des Zornes von Natur wie die andern alle. Laßt uns alſo die Gnade Gottes bedenken, dank welcher wir geboren und wiedergeboren ſind. Ihm alſo danken wirs, daß wir ſind, ihm danken wirs, daß wir berufen ſind. Weder Sein noch Gerechtſein ſoll der Menſch ſich ſelbſt zuſchreiben. Erkenne alles als von Ihm, in allem lobe Ihn und falle nicht aus der Hand deines Meiſters. Um zu ſein, was Er iſt? Aber ſteht nicht geſchrieben, daß Gott Lehm von der Erde nahm und daraus den Menſchen gebildet hat? Bevor du Menſch warſt, warſt du Lehm, bevor du Lehm warſt, warſt du nichts. Doch nicht dieſe Bildnertat allein iſts, für die du deinem Meiſter danken ſollſt. Höre noch von einer andern. Denn wir ſind ſein Werk, geſchaffen in Chriſtus Jeſus zu guten Werken, daß wir darin wandeln. Dies iſt die übergroße Milde ſeines Gedächtniſſes an uns. Die ſie ausrufen und verkünden, werden frohlocken in ſeiner Gerechtigkeit, nicht in der ihrigen.

Geſpräch mit der Mutter Monnika über den Himmel

Als der Tag ſchon nahe war, an dem ſie aus der Zeitlichkeit hinwegſcheiden ſollte — der Tag, den du, Gott, kannteſt, da er uns noch verborgen war — da hatteſt dus, wie ich glaube, nach deiner ſtillgeheimen Art gefügt, daß wir beide, ich mit ihr allein, ans Fenſter gelehnt ſtanden, von dem hinab man auf den Garten innerhalb des Hauſes ſah, das wir bewohnten. Dorthin, in die Nähe Oſtias am Tiber, hatten wir nach der Mühſal einer langen Reiſe vom Menſchentrubel uns zurückgezogen, um für die

Weiterfahrt zur See uns zu erholen. So im Alleinſein kamen wir ſüß-vertraulich ins Geſpräch. Und während wir vergaßen, was vergangen war, und nach dem uns ſtreckten, was noch in der Zukunft lag (Phil. 3, 13), da fragten wir einander im Angeſicht der Wahrheit, die du ſelber biſt, von welcher Art dereinſt der Heiligen ewiges Leben ſei, das kein Auge noch geſehen, kein Ohr vernommen, und das in keines Menſchen Herz gedrungen (1. Kor. 2, 9). Wir lechzten aber mit dem Munde unſeres Herzens nach deiner Quelle Waſſern aus der Höhe, dem Quell des Lebens, der bei dir iſt (Pſ. 35, 10), um nach unſeres Faſſens Maß von ihm erfüllt dem hohen Gegenſtand auf alle Weiſe nachzuſinnen.

Im Fortgang unſerer Rede ſprachen wir davon, daß mit der Wonne des ewigen Lebens kein Entzücken unſerer fleiſchlichen Sinne, wie groß es ſei, wie köſtlich es im irdiſchen Lichte gleiße, ſich vergleichen, ja daneben auch nur nennen laſſe. Da erhoben wir mit heißerer Empfindung uns ins weſenhafte Sein und durchwanderten wie auf Stufen hinan die ganze körperliche Welt und auch den Himmel, der ſein Licht aus Sonne, Mond und Sternen auf die Erde ſtrahlt. Und höher ſchritten wir, und aus der Tiefe unſeres Innern dachten wir und ſprachen und erſtaunten über deine Werke, gelangten bis an unſere Seele und ſchritten auch über ſie hinaus, um jenes Reich der immerwährenden Fruchtbarkeit zu berühren, wo du Iſrael ewig weideſt auf der Wahrheit Gefilden, wo Leben eins iſt mit der Weisheit, durch die da alles iſt, was iſt und war und ſein wird. Und ſie ſelbſt iſt ohne Werden, ſie iſt, wie ſie geweſen, und alſo wird ſie immer ſein; ja, bei ihr gibt es kein Geweſen und kein Werden, nur das reine Sein

allein, weil ſie ewig iſt. Denn nicht ewig iſt, was ein Geweſen oder Künftig hat. Und als wir über ſie ſo ſprachen, wie Durſtige nach ihr verlangend, berührten wir ſie leiſe mit dem ganzen Schlag des Herzens und ſeufzten auf und ließen dort gebunden die Erſtlinge des Geiſtes (Röm. 8, 23). Dann kehrten wir zurück zum Lärm der Sprache, zu den Worten, die der Mund beginnt und endet. Ja, was hätten ſie gemein mit deinem Wort, unſerm Herrn, dem Worte, das in ſich ſelbſt verbleibt, ohne Altern und ewig alles, was da iſt, erneuert!

Wir ſagten alſo: Wenn jede Fleiſchesregung ſchwiege, und es ſchwiegen in der Seele alle Bilder von Erde, Waſſer, Luft, und es ſchwiegen die Himmel, ja es ſchwiege vor ſich ſelbſt auch die Seele und käme ihrer ſelbſt vergeſſend über ſich hinaus, und es ſchwiegen die Träume und die ganze Bilderwelt der Phantaſie, jedes laute Wort und jedes ſtille Zeichen und alles, alles ſchwiege, was geſchieht und im Geſchehen ſchwindet, und es wäre in der vollen Stille noch ein wahrer Sinn, der das allgemeine Wort vernähme: „Nicht wir ſelber haben uns geſchaffen, es ſchuf uns, der da bleibt in Ewigkeit“ (Pſ. 99, 3. 5); und wenn dann alles wieder ſchwiege, das All ſein Lauſchen nur nach ſeinem Schöpfer kehrte und Er ſelbſt, Er allein durch ſich und ohne Zwiſchenſein der Dinge ſpräche, daß wir nur ſein Wort vernähmen, nicht durch leiblich Reden, nicht durch Engelsſtimme, nicht durch Schall aus Wolken, nicht durch Bild und Gleichnis, daß wir ohne alles dies, worin ihn unſere Liebe meint, rein ihn ſelber hörten, wie wir jetzt uns nach ihm reckten und nur im zückenden Gedanken an die ewige, über alles währende Wahrheit rührten; und wenn dies Dauer hätte und alle Bilder ſonſt, von Art ſo

völlig anders, uns entſchwänden und nur jene eine Schauung den Betrachter packte und verſchlänge und zu tiefſt in des Geiſtes Freuden riſſe, daß ſo als ewig Leben währte, was zuvor nur Erkenntnis jenes Augenblicks geweſen, da wir ſeufzten — wär dies nicht, wovon geſchrieben ſteht: „Geh ein in die Freude deines Herrn“ (Matth. 25, 21)? Wann aber wird dies ſein? Dann, wenn wir „alle auferſtehn, aber nicht alle verwandelt werden“ (1. Kor. 15, 51)?

Alſo ſprach ich. Und wars nach Wort und Hergang nicht das gleiche, ſo weißt du doch, mein Herr, daß an jenem Tage über den Worten unſeres Zwiegeſprächs die Welt verſank mit allen ihren Freuden. Es ſagte dann die Mutter: „Mein Sohn, was mich angeht, ſo hat dies Leben keine Freude mehr für mich. Ich weiß nicht, was ich hier noch ſoll. Was will ich auf der Welt, von der ich nichts mehr zu hoffen habe! Eines wars, deſſentwegen ich mir noch ein Weilchen das Leben wünſchte: vor meinem Tode dich als katholiſchen Chriſten zu ſehen. Überreich hat mein Gott mir dies verliehen — ich ſehe dich als einen Knecht, der die Welt mit ihrem Glück dahingegeben. Was tu ich hier?“

III. TRINITAS CREATRIX

Die Trinität als logiſche Forderung

An allem, was iſt, läßt ſich unterſcheiden: Sein, Soſein, Sichgleichſein. Wenn nun alles Geſchöpfliche je auf ſeine Weiſe iſt, als ein ſolches dem Nichtſein widerſteht und in der Verbundenheit ſeiner Teile mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, ſo iſt auch eine dreiheitliche Urſache anzunehmen, durch die es iſt und dies iſt und ſich einig iſt. Nun nennen wir die Urſache, d. h. den Urheber des Geſchöpflichen Gott. Alſo muß er für das begriffliche Denken Trinität ſein: das vollkommenſte Sein, die umfaſſendſte Form, das ſeligſte Leben. Danach bewegt ſich auch alles Fragen nach Wahrheit immer nur in dreifacher Richtung: ob etwas überhaupt ſei, ob es dies oder ein anderes ſei, ob es als wertig zu bejahen oder als unwertig zu verneinen ſei.

Trinität und geſchöpfliches Sein

Wo Glaube iſt, da wird eine nach göttlichen Vorſchriften geordnete Lebensweiſe den Verſtand reinigen und ihn fähig machen zur Aufnahme des Geiſtigen, das weder vergangen noch künftig, ſondern immer ſich ſelbſt gleich und keinem Wandel unterworfen: das da iſt der Eine Gott

ſelbſt, der Vater, der Sohn und der Heilige Geiſt. Wer die Dreifaltigkeit, ſoweit es in dieſem Leben vergönnt iſt, erkennt, der ſieht auch ohne irgendeinen Zweifel ein, daß jedes geiſtige und tieriſche und unbelebte Geſchöpf aus dieſer ſchaffenden Dreifaltigkeit ſein Daſein hat und ſeine Beſchaffenheit und von ihr nach höchſter Ordnung regiert wird; nicht als habe der Vater einen Teil der Welt, einen andern der Sohn erſchaffen, und wieder einen andern der Heilige Geiſt, ſondern daß ſo alle Dinge wie jede einzelne Natur der Vater gemacht hat durch den Sohn in Erteilung des Heiligen Geiſtes. Denn jedes Ding, Subſtanz oder Weſen oder Natur oder mit welchem Namen es beſſer bezeichnet werden mag, hat zugleich dieſes Dreifache an ſich, daß es ein Etwas iſt, daß es durch eigene Art von allem übrigen unterſchieden iſt, und daß es die Ordnung des Ganzen nicht durchbricht.

Die Seele als Ebenbild der Trinität

Nun kommen wir zur Frage nach jenem Weſentlichen des Menſchengeiſtes, um hieran, wo die Erkenntnis Gottes ſich vollzieht, auch Gottes Ebenbild zu erkennen. Zwar iſt des Menſchen Geiſt nicht gleichen Weſens mit Gott; aber ein Bild ſeines Weſens, dem kein anderes Weſen überlegen iſt, darf man ſuchen — und man wird es finden — auf jenem Grunde unſeres Seins, dem gleichfalls nichts an uns überlegen iſt. Da iſt denn zuvörderſt der Geiſt an ſich ſelbſt zu betrachten, dann erſt die Frage, welcherart an Gott er teilhat und ſein Ebenbild ſpiegelt. Wir ſahen ſchon, daß er auch im Verluſt

jener Anteilſchaft an Gott, verdorben und verſtaltet, Gottes Ebenbildlichkeit nicht verliert. Ja, hierin eben beſitzt er dieſe Ebenbildlichkeit, daß er Gott erfaſſen und teil an ihm gewinnen kann; und dieſes hohe Gut iſt ihm allein dank ſeiner Ebenbildlichkeit zu eigen. Sieh nur, der Geiſt gedenkt ſeiner ſelbſt, er erkennt ſich ſelbſt, er liebt ſich ſelbſt. Wir ſehen dies und ſehen darin eine Trinität, zwar nicht den dreieinigen Gott, aber doch ſchon ſein Bild. Nicht außerhalb hat das Gedenken (memoria) empfangen, was es beſitzt, nicht außerhalb wie das leibliche Auge hat der Verſtand gefunden, was er ſieht, und auch der Wille verknüpft jene beiden andern Vermögen, wenn er ſie zur Einheit einer Form zuſammenſchaut, nicht auf körperliche Art von außen her. Das Bild einer Sache, von außen her empfangen, wird von der geiſtigen Tätigkeit, die davon erregt iſt, errafft und dem Gedächtnis überliefert; und hier vollzieht ſich in der Erinnerung eine Art von Sehen; die Form der geiſtigen Einheit aber bringt als Drittes der Wille zuſtande . . .

Nun iſt dieſe Trinität des Geiſtes Gottes Ebenbild nicht deshalb, weil der Geiſt ſeiner ſelbſt gedenkt, ſich ſelbſt erkennt und liebt, ſondern weil er fähig iſt, auch deſſen gedenk zu ſein und den zu erkennen und zu lieben, von dem er ſelbſt gemacht iſt. In eben dieſem Tun aber wird er weiſe. Unterläßt er es aber, ſo bleibt er, bei aller Selbſtbefaßtheit kraft Bewußtſein, Erkenntnis und Liebe, in der Torheit. So ſei er denn bewußt ſeines Gottes, nach deſſen Bilde er erſchaffen, und erkenne ihn und liebe ihn. Daß ichs noch kürzer ſage: er ſoll vernehmen den unerſchaffnen Gott, der ihn fähig, ihn zu faſſen und teil an ihm zu haben, erſchaffen hat. So ſteht ja auch geſchrieben: „Gottverehren,

ſiehe das iſt Weisheit“ (Joh. 28, 28). Ja, nicht kraft ſeines eigenen Menſchenlichtes, ſondern in der Anteilſchaft am Lichte Gottes wird er weiſe ſein, und dort wo das Ewige iſt, wird er beſeligt in der Herrſchaft ſein. Denn ſo nur läßt ſich von einer Weisheit des Menſchen reden, daß Gottes Weisheit ſelbſt damit gemeint iſt. Dann allein iſt ſie auch die wahre; als Menſchenweisheit bleibt ſie leer und eitel. Denn der Menſch hat die Wahrheit nicht wie Gott, der die Wahrheit ſelber iſt.

So finden wir im Menſchen eine Dreiheit vor: den Geiſt, das Bewußtſein, kraft deſſen er ſich weiß, und die Liebe, mit der er ſich ſelber liebt. Aber dieſe drei finden ſich im Menſchen ſo, daß nicht ſie ſelbſt der Menſch ſind. Denn der Menſch iſt, wie die Alten es beſtimmen, ein vernünftiges ſterbliches Lebeweſen. Jene drei machen ſeinen Vorzug aus, doch ſie ſind nicht er ſelbſt. Die in ſich geſchloſſene Perſönlichkeit, alſo jeder Einzelmenſch, trägt in ſeinem Innern dieſe Dreiheit. Und wenn wir auch den Menſchen dahin beſtimmen, daß wir ſagen: der Menſch iſt ein Vernunftweſen, das aus Seele und Leib beſteht, ſo iſt zweifellos gemeint, der Menſch habe eine Seele, die nicht Körper iſt, und habe einen Körper, der nicht Seele iſt. Eben deshalb machen nicht jene drei den Menſchen aus, ſondern ſind dem Menſchen eigentümlich oder ſind im Menſchen. Sieht man vom Körper ab und denkt nur an die Seele, ſo iſt der Geiſt etwas von ihr, gleichſam ihr Haupt, ihr Auge, ihr Geſicht — wobei dies freilich nicht körperlich zu verſtehen iſt. Nicht alſo die Seele, ſondern was in der Seele das Herrſchende iſt, wird Geiſt genannt. Können wir nun etwa ſagen, die Trinität ſei ſo in Gott, daß ſie etwas an Gott ſei, nicht ſie ſelber Gott? Der ein-

zelne Menſch, der nicht wegen der Geſamtheit ſeiner natürlichen Ausſtattung, ſondern nur ſeines Geiſtes wegen Gottes Bild genannt wird, iſt in ſich geſchloſſene Perſönlichkeit, und ein Bild der Trinität iſt in ſeinem Geiſte. Aber jene Trinität, deren Ebenbild er iſt, iſt in ihrer Ganzheit Gott und nichts als Gott, iſt ganz und nichts als Trinität. Und alles, was vom Weſen Gottes gilt, gilt auch von dieſer Trinität: drei Perſonen ſind von einer und derſelben Weſenheit, nicht wie der Einzelmenſch nur Eine Perſon.

Ruhe und ſchöpferiſches Wirken ſind in Gott dasſelbe

Wir tun nicht recht daran, zu glauben, daß Gott ſich anders verhalte in der Ruhe als im Wirken. Ja, in ihm iſt ein Wechſel des Verhaltens, als ginge in ſeinem Weſen jemals etwas vor, was vordem nicht in ihm geweſen, überhaupt nicht anzunehmen. Denn wer einen Wechſel ſeines inneren Zuſtands erfahren kann, befindet ſich im Zuſtand des Erleidens, und alles, was erleiden kann, iſt auch veränderlich. So iſt denn ſeine Ruhe unvereinbar mit jeglicher Vorſtellung von Laßheit, Trägheit, Müßigſein, wie auch bei ſeinem Wirken der Gedanke an Arbeit, Mühſal und Betriebſamkeit ausgeſchloſſen iſt. Er weiß im Ruhen zu ſchaffen und im Schaffen zu ruhen. Er vermag ein neues Werk ohne neuen Entſchluß, denn alles vollbringt er aus dem einen ewigen; und nicht aus Reue etwa, daß er zuvor gefeiert, begann er zu wirken, was er noch nicht gewirkt hatte. Doch angenommen auch, er habe zuvor gefeiert und danach gewirkt — und ich wüßte nicht, wie ein

Menſch das faſſen ſollte — ſo war dies „vorher“ und „nachher“ zweifelsohne in den Dingen, die freilich zuerſt nicht waren, dann aber waren. In ihm aber iſt nicht ein vorausgegangener Wille von einem anderen, ſpäteren abgeändert oder verdrängt worden, ſondern mit einem und demſelben ewigen und unwandelbaren Willen hat er bewirkt, daß alles von ihm Geſchaffene nicht ſein Daſein hatte, ſolange es nicht ins Daſein getreten war, und daß es alsdann ſein Daſein hatte, ſobald es da zu ſein begann. Vielleicht wollte er hiemit denen, die das Auge dafür haben, auf geheimnisvolle Weiſe zu verſtehen geben, wie ganz und gar nicht er der Dinge bedarf und daß er vielmehr ſie aus freier Güte ſchuf, da er doch auch ohne ſie von anfangloſer Ewigkeit in gleicher, ungeſchwächter Seligkeit beharrte.

Das ewige Wort und die Schöpfung

Du rufſt uns, daß wir dein Wort verſtehen: „Gott bei dir, dem Gotte“ (Joh. 1, 2), das in Ewigkeit geſprochen wird und in dem alles geſprochen wird in Ewigkeit. Nicht als ob eines ende, das geſprochen ward, und ein anderes folge, damit alles könne geſprochen werden, ſondern zugleich iſt alles geſprochen und ewig. Sonſt ja wäre Zeitfolge darin und Wandel und nicht wahre Ewigkeit noch wahre Unvergänglichkeit. Das begreife ich, mein Gott, und ſage dir Dank dafür. Ich verſtehe es, ich bekenne es dir, o Herr; mit mir verſteht es und preiſt dich dafür, wer nicht undankbar gegen die ſichere Wahrheit ſich verſchließt. Wir wiſſen, Herr, wir wiſſen: wo etwas nicht mehr

iſt, was war, und etwas iſt, was nicht war, da iſt ein Sterben und Entſtehen. Nicht alſo kann an deinem Worte je ein Enden ſein noch ein Aufeinanderfolgen, weil es wahrhaft unſterblich iſt und ewig. So ſagſt du denn mit deinem Wort, das ewig iſt wie du, einmal und ewig alles, was du ſagſt, und es geſchieht, was du ſagſt daß es geſchehe; nicht anders als mit deinem Worte ſchaffſt du: und doch geſchieht nicht allzugleich und ewig, was du mit dem einen Worte ſchaffſt.

Warum die Schöpfung?

Wer da fragt, warum es Gottes Wille war, die Welt zu ſchaffen, der fragt nach der Urſache des göttlichen Willens. Aber jede Urſache iſt bewirkend. Und alles Bewirkende iſt größer als ſein Bewirktes. Nichts aber iſt größer als der Wille Gottes. Alſo hat die Frage nach ſeiner Urſache keinen Sinn.

Die Welt als Auswirkung ihrer göttlichen Urform

Etwas anderes iſt es, aus dem innerſten, letzten Urſachenquell eine Kreatur ins Sein zu rufen und zu erhalten, was die Sache des Schöpfers allein iſt; etwas anderes aber, an den von ihm ausgeſtreuten Kräften und Möglichkeiten von außen her ein Geſchehen zu veranlaſſen, damit in dieſem oder jenem Augenblick, ſo oder ſo am Geſchaffenen ein beſtimmter Erfolg erzielt werde. Denn dieſe Anlagen ſind ja von Urbeginn dem Gewebe der Elemente

ſchon eingeſchaffen; ſie treten wirkend hervor, wenn die äußeren Verhältniſſe ihnen hiezu günſtig werden. So wie Mütter ſchwanger ſind von Leibesfrucht, ſo iſt die Welt ſchwanger von den Urſachen des Werdenden: aber ſie treten ins Sein nur kraft jener höchſten Weſenheit, in der es keinerlei Entſtehen oder Sterben gibt, in der nichts anfängt und nichts aufhört zu ſein. Nun von außen her die hinzutretenden Urſachen zu veranlaſſen, die zwar nicht in der Natur ſelbſt gegeben ſind, aber doch nach deren Sinn ins Werk geſetzt werden, damit dasjenige, was im geheimen Schoß der Natur unzugänglich geborgen liegt, hervorbreche und nach außen zum Geſchehen werde und daß es ſeine innewohnende Gegebenheit von Maß, Zahl und Gewicht — die geheimnisvolle Mitgift von jener Weſenheit her, die ja alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat — gleichſam entwickle: dieſes äußere Werk vermögen nicht nur böſe Engel, ſondern auch böſe Menſchen . . . Schöpfer iſt allein, der jene keimhaften Anfänge formt.

Die Zeit iſt zugleich mit der Welt erſchaffen

Mit gutem Recht unterſcheidet man Zeit von Ewigkeit; denn Zeit beſteht nicht ohne Wechſel und Wandel, in der Ewigkeit aber gibt es keine Veränderung. Alſo iſt es klar, daß es Zeiten überhaupt nicht gegeben hätte ohne das Werden der Kreatur, die als Bewegungsvorgang irgendwelcher Art auch Zuſtandsänderung in ſich begreift. Erſt aus dieſem bewegten Geſtaltenwandel, aus dem Nacheinander von Dem und Jenem, was nicht zugleich beſtehen kann, erſt aus den kürzern oder längern

Zwiſchenſtrecken, die durch das Weichen des Einen und das Nachrücken des Andern ſich ergeben, kommt die Zeit zuſtande. Weil nun Gott, deſſen Ewigkeit allen Wandel und Wechſel ausſchließt, auch der Zeiten Schöpfer iſt und Ordner, ſo läßt ſich, wie mich dünkt, nicht ſagen, er habe nach gewiſſen Zeiträumen erſt die Welt erſchaffen; ſonſt bliebe nur die Rückfolgerung, es habe vor der Welt ſchon Kreatur gegeben, mit deren Bewegtheit zugleich auch die Zeit in Fluß gekommen. Nun ſagt doch die Hl. Schrift, und ſie ſpricht die reine volle Wahrheit: im Anfang habe Gott Himmel und Erde erſchaffen. Das iſt nur ſo zu verſtehen, daß er vorher nicht ſchon etwas andres erſchaffen; denn wenn er vor der Geſamtheit ſeiner Schöpfung etwas erſchaffen hätte, ſo gälte eben hievon, daß ers „im Anfang" erſchaffen. Ohne Zweifel alſo iſt die Welt nicht *in* der Zeit, ſondern *mit* der Zeit erſchaffen. Denn was in der Zeit geſchieht, das geſchieht vor und nach einer Zeit — nach einer, die vergangen iſt, vor einer, die erſt kommen wird. Vor der Welt aber konnte Zeit nicht ſein, weil ja keine Kreatur war, mit deren bewegtem Zuſtandwandel ſie hätte werden können. Vielmehr iſt in Einem mit der Zeit auch die Welt erſchaffen, wofern mit ihr zugleich die Bewegung des Zuſtandwandels begann. Und hierauf deutet auch jene Folge der ſechs oder ſieben Tage, jenes „Morgen" und „Abend" im göttlichen Schöpfungswerk, dem am ſechſten die Vollendung ward und am ſiebenten, wie das große Geheimnis ſagt, Gottes Ruhe folgte.

IV. SUMMUM BONUM

Gott die höchſte Köſtlichkeit

Man kann das Wirkliche betrachten unter dem Geſichtspunkt des Genuſſes, des Gebrauches und der Vereinigtheit dieſer beiden. Was zum Genuſſe beſtimmt iſt, macht uns ſelig. Was zum Gebrauch beſtimmt iſt, ſoll uns fördern in unſerm Streben nach der Seligkeit, gleichſam Handhabe ſein zu Gewinn und Hingebung an das was uns beſeligt. Wir aber, die genießen und gebrauchen, ſind zwiſchen beide hineingeſtellt. Wollen wir die Dinge des Gebrauchs genießen, ſo werden wir in unſerm Laufe aufgehalten, zuweilen in die Irre verſchlagen, daß wir im Hang zum Niederen von den wahrhaft genußwerten Gütern entfremdet oder ganz geſchieden werden.

Genießen heißt: einem Gegenſtand um ſeiner ſelbſt willen in Liebe anhangen. Gebrauchen aber: die Dinge der täglichen Verwendung in Bezug bringen zu dem Streben nach dem wahrhaft Liebenswerten. Denn der unerlaubte Gebrauch verdiente beſſer Mißbrauch oder Fehlgebrauch zu heißen. Als Pilger etwa, die das Glück nur in der Heimat fänden, überzeugt, daß ihr Elend nur vom Wandern kommt, voll Verlangen alſo nach dem Ende der Wanderſchaft, hätten wir in unſerm Heimweh Wagen oder Schiffe not und gebrauchten ſie, um wieder in die Heimat zu gelangen, die

wir genießen wollen. Ergötzte uns aber die Vergnüglichkeit des Reisens, die sanfte Bewegung der Fahrzeuge so sehr, daß wir genössen, was wir nur gebrauchen sollten, so wäre uns am raschen Ende der Fahrt nichts gelegen, ja mißleitende Wonne entfremdete uns sogar der Heimat, deren Wonne erst allein uns beseligt. So müssen wir, fern vom Herrn auf der Wanderschaft, durch dieses Leben des Hinsterbens, um der Beseligung in der Heimat willen diese Welt nur gebrauchen, nicht genießen und also auch die unsichtbare Welt des Göttlichen durch das Sichtbare des Erschaffenen erschauen (Röm. 1, 20), an den Dingen des Raumes und der Zeit die der Ewigkeit und des Geistes erfassen.

Die Wesen, zu deren Genuß wir berufen, sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, die eine und nämliche Trinität, die eine höchste Wirklichkeit, gemeinsam allen, die ihrer genießen — wofern sie Wirklichkeit und nicht Ur-Sache alles Wirklichen, ja auch nur Ur-Sache zu nennen ist. Denn schwerlich läßt sich für das schlechthin Überragende ein angemessener Name finden, wenn nicht, was das beste, Trinität der Eine Gott genannt wird, aus dem alles, durch den alles, in dem alles ist. . . . Im Vater gründet die Einheit, im Sohne die Gleichheit, im Heiligen Geiste der Einklang von Einheit und Gleichheit. Und diese Drei sind Eines durch den Vater, sind gleich durch den Sohn, sind verschränkt durch den Heiligen Geist.

Haben wir nun etwas gesagt? Haben wir der Gottheit Würdiges ausgesprochen? Nein, ich fühl es, ich wollte nur etwas sagen. Wenn ich aber gesprochen habe, so war es doch nicht das, was ich sagen wollte. Woher weiß ich das, als weil Gott unaussprechlich ist? Oder habe ich mit meiner

Ausſage ſchon gegen die Unausſprechlichkeit gefehlt? Ja, Gott darf nicht einmal der Unausſprechliche genannt werden, denn hierin eben liegt ſchon eine Ausſage über ihn. Da entſteht ein wunderlicher Widerſtreit der Worte: wenn das unausſprechlich iſt, was nicht genannt werden kann, ſo iſt es nicht unausſprechlich, eben weil es unausſprechlich genannt werden kann. Dieſen Widerſtreit der Worte ſoll man lieber in Schweigen hüllen als ihn mit der Stimme ſchlichten wollen. Kann nun von Gott auch niemals etwas Angemeſſenes ausgeſagt werden, ſo hat er gleichwohl das Hilfswerk der menſchlichen Sprache zugelaſſen und ihren freudigen Gebrauch zu ſeiner Ehre gewünſcht. Daher rührt ja auch ſein Name Deus. Denn beim Erklingen dieſer beiden Silben wird gewiß nicht Er erkannt wie er iſt. Gleichwohl, bei allen, die Latein verſtehen, erregt dieſer Klang, ſobald er nur ihr Ohr berührt, den Gedanken an eine vollkommenſte, unſterbliche Natur. Alle gehen einig in der Überzeugung, Gott ſei das, was ſie über alles andre ſtellen.

Da nun alle, die über Gott nachdenken, ihn als Lebendiges denken, ſo iſt frei von Widerſinn und Entwürdigung nur die Vorſtellung derer, die ihn als das Leben ſelber denken. Und was immer an körperlicher Form ihnen begegne, ſo wiſſen ſie: das lebt durch das Leben oder gar nicht, und ſie ziehen das Lebende dem Nichtlebenden vor. Und ſie erkennen wohl, daß dieſe lebendige Körperlichkeit, mag ſie noch ſo ſehr im Lichte ſtrahlen, noch ſo ſehr durch ihre Größe hervortreten, noch ſo ſehr in Schönheit prangen, als Erſcheinung etwas anderes ſei als das Leben, kraft deſſen ſie blüht, und eben dieſes ſtellen ſie, als das unvergleichlich Höhere, über jenen Stoff, den es belebt und beſeelt. Und wenn ſie weiterhin das ſpendende Leben ſelbſt in

Betracht ziehen, ſo ordnen ſie das ſinnenlos ſich regende, wie das der Bäume, unter das ſinnenbegabte, wie es den Tieren eigen, und dies wiederum unter das erkenntnisfähige des Menſchen. Da ſie nun auch hierin noch Veränderung ſehen, ſo ordnen ſie ihm notgedrungen ein unveränderliches über, jenes Leben nämlich, das nicht jetzt der Torheit jetzt der Weisheit nahe, ſondern ganz die Weisheit ſelber iſt. Denn ein weiſer Geiſt, ein ſolcher nämlich, der die Weisheit erſt erlangen mußte, war ja nicht weiſe, ehvor er ſie erlangte: hingegen die Weisheit ſelbſt — nie iſt ſie unweiſe geweſen, nie kann ſies ſein. Wäre ſie den Menſchen nicht vor Augen, wie ſtellten ſie mit ſolcher Zuverſicht dem wandelbaren Leben das unwandelbar weiſe voran! Das ſtete Geſetz der Wahrheit ſelbſt, dank deſſen ſie das weiſe Leben auch das beſſere nennen, erkennen ſie als unwandelbar. Und da ſie ſelber ſich als wandelbar erkennen, ſo finden ſies nirgend als über ihrer Menſchlichkeit.

Die Wahrheit nun, die zu genießen wir berufen ſind, iſt wandellos ſich ſelber gleiches Leben, und in ihr gründend iſt der Bewirker des Univerſums, Gott der Dreifaltig-Eine, aller ſeiner Dinge Vorſehung. Will die Seele dieſes Wahrheit-Licht erſchauen und in der Schauung ihm zugetan bleiben, ſo tut ihrs not, ſich zu reinigen. Dieſes Werk der Reinigung nennen wir Wanderung oder Schiffahrt in die Heimat nicht im Sinne örtlicher Bewegung, da Er, unſer Ziel, ja überall zugegen, ſondern im geiſtigen des rechten Strebens und Lebens. Dazu wären wir nicht imſtande, ließe nicht die Weisheit ſelbſt ſich brüderlich herab zu unſerer Armſeligkeit und lebte uns, den Menſchen, im menſchlichen Bilde das Beiſpiel wahren Lebens vor . . . Sie ſelbſt

iſt uns das Vaterland und macht ſich auch zum Weg dahin. Dem geſunden, reinen Auge unſeres Innern iſt ſie überall zugegen, allen aber, bei denen dieſes Auge ſchwach und trübe iſt, tritt ſie erbarmend vor das Auge des Leibes. „Denn da die Welt auch im Angeſicht der Weisheit Gottes nicht vermochte, die Welt durch die Weisheit zu erkennen, ſo hat es Gott gefallen, durch die Torheit der Predigt zu retten die da glauben“ (1. Kor. 1, 21).

Vom wahren Gut

„Es gäbe keine wandelbaren Güter,
gäbe es nicht ein wandelloſes Gut.“

Das iſt gewiß: nur Gutes kannſt du lieben. Gut iſt die Erde mit der Höhe ihrer Berge, mit der Tiefe ihrer Täler, mit den Flächen ihrer Felder; und gut iſt ein Landgut in ſeiner Anmut und Fruchtbarkeit; und gut iſt ein wohlgegliedert Haus mit ſeiner Weitgeräumigkeit und Helle; und gut ſind die Lebeweſen mit ihren belebten Leibern; und gut iſt die ſanfte, die heilſame Luft; und gut iſt die wohlſchmeckende, bekömmliche Speiſe; und gut iſt die rüſtige Geſundheit ſonder Schmerz und Müdigkeit; und gut iſt des Menſchen Antlitz, das wohlgeſtalte, heiter belebte im lichten Prangen ſeiner Farben; und gut iſt das Gemüt des Freundes in der Süßigkeit ſeines Mitgefühls, in der Verläſſigkeit ſeiner Liebe; und gut iſt der Mann rechtſchaffenen Sinnes; und gut iſt der Reichtum, der mühelos gewährende; und gut iſt der Himmel mit Sonne, Mond und Sternen; und gut ſind die Engel in heiliger Ergebenheit; und gut iſt das Wort, das ſanft belehrt und ſchick-

lich mahnt den Lauſchenden; und gut iſt das Lied im Wohlklang ſeiner Rhythmen und im Ernſt ſeines tiefen Sinnes. Was alles, alles noch! Gut iſt dies und gut iſt das. Dies und das aber nimm hinweg und ſieh, wenn du kannſt, auf das wahre Gut. Alsdann ſiehſt du Gott, gut nicht durch ein anderes Gut, ſondern alles Guten Gut. Ja, von all den Dingen, die ich aufgezählt, die ſonſtwie uns vor Augen oder im Gedanken ſind, hießen wir mit treffender Entſcheidung nicht das eine beſſer als das andere, wär uns nicht eingeſenkt der Begriff des wahren Gutes, demgemäß wir bald etwas bejahen, bald etwas über anderes ſtellen. So iſt Gott zu lieben: nicht als ein Gutes wie dies oder jenes, ſondern als das wahre Gut in ſich. Denn in der Seele liegt der Drang nach einem Gut, das ſie mit keinem Urteilsſpruch mehr überfliegen, nur in Liebe noch umfangen kann: und was iſt dies, wenn nicht Gott? Nicht die gute Seele, nicht der gute Engel, nicht der gute Himmel: nur das gute Gut. So mag ſichs etwa leichter offenbaren, was ich ſagen will. Denn höre ich, beiſpielshalber, jemand „gute Seele“ ſagen, ſo erfahre ich aus der Zwiezahl der Worte die zwiefache Ausſage: es iſt da eine Seele, und ſie iſt gut. Und zwar hat ſie, um Seele zu ſein, nicht ſelbſt etwas gewirkt; noch war ja nichts, das ihr Sein hätte wirken können. Um aber „gute“ Seele zu ſein, dazu, finde ich, bedarf es wirkenden Willens. Nicht als ſei das, was ſie zur Seele macht, nicht auch ein Gutes — wie wäre ſie ſonſt, und wahrlich mit Recht, beſſer als der Leib zu nennen — ſondern darum heißt ſie „noch nicht gute“ Seele, weil ſie die Willenstat erſt zu leiſten hat, durch die ſie höhern Wert empfängt: bringt ſie die nicht auf, ſo gilt ſie rechtens ſchuldig und heißt mit gutem Grunde „nicht

gute Seele". Denn da ſteht ſie weitab von der andern, die ſie vollbringt, und iſt ſo tadelhaft wie jene lobwürdig. Ans Ziel der „guten" Seele aber kommt ſie ſtrebend nur, wenn ſie ſich von allem freihält, was nicht ihres Weſens iſt. Wohin nun ſoll ſie ſich um deſſentwillen wenden, wenn nicht zum höchſten Gut, nach dem ſie langt mit ihrem innerſten Neigen und Lieben?

Es gibt kein Leben, das nicht aus Gott wäre. Denn Gott iſt das höchſte Leben und alles Lebens Quell. Und keine Art von Leben, ſofern es Leben, iſt ein Übel: Übel iſt es nur, ſoweit es ſich dem Tode neigt. Tod des Lebens iſt die Nichtswürdigkeit allein, und vom Nicht-etwas-ſein hat ſie darum auch ihren Namen . . . Das Leben alſo, das in freigewolltem Abfall von ihm ſich ſcheidet, ders gemacht hat und deſſen Weſenheit ihm köſtlich war, das Leben, das wider Gottes Geſetz die höchſte Köſtlichkeit in der Welt der körperlichen Dinge finden wollte, über die es von Gott geſetzt iſt — dieſes Leben neigt zum Nichts und iſt Nichtswürdigkeit.

Selig iſt der Menſch nur in dem höchſten Gute, das in jener Art von Wahrheit, die wir Weisheit nennen, erfaßt und feſtgehalten wird. Bevor wir nun dies ſelige Leben gewinnen, finden wir unſerm Geiſte den Begriff des Selig-ſeins eingeprägt und kraft ſeiner wiſſen und ſagen wir von uns in völlig zweifelloſer Gewißheit: wir wollen ſelig ſein. So finden wir, bevor wir weiſe ſind, unſerm Geiſte einen Begriff der Weisheit eingeprägt, kraft deſſen ein jeder aus uns auf die Frage, ob er weiſe ſein wolle, zweifellos die klare Antwort gibt: ich will es.

Geſchöpfliches Gutſein
durch das Teilhaben am höchſten Gut

Wir ſagen, daß es kein unwandelbares Gut gibt außer dem einen, wahren, ſeligen Gott; hinwiederum daß auch, was er gemacht, eben darum gut iſt, weil es von ihm kommt, freilich wandelbar, weil es nicht aus ihm, ſondern aus dem Nichts erſchaffen iſt. Sind nun auch die erſchaffenen Dinge nicht das Höchſte, weil Gott ein höher Gut als ſie, ſo ſind ſie herrlich doch, dieſe wandelbaren Gutweſen, weil ihnen, daß ſie ſelig werden, eine Kraft verliehen, anzuhangen dem unwandelbaren Gut, das ihnen ſo im höchſten Sinn das Gut iſt, daß ſie ohne es nichts als erbärmlich Elend ſind . . . Verhält es ſich nun ſo, und iſt die Natur ſo hoch in Ehren erſchaffen, daß ſie ungeachtet ihrer Wandelbarkeit in der Hingabe ans unwandelbare Gut, den höchſten Gott, ſeliges Leben gewinnt, daß ſie ihre ſehnende Notdurft nur an ſolchem Seligſein ſtillen kann, ſtillen nur an Gott allein: ſo iſt ſolcher Natur, ſage ich, Gott nicht anzuhangen das reine Verderben. Jedes Verderben aber iſt Abbruch an der Natur und mithin gegen die Natur. Vom gottverbundenen Weſen unterſcheidet ſich alſo das gottentfremdete nicht der Natur nach, ſondern durch Verderbtheit, und wiederum erweiſt ſich doch gerade in der Verderbtheit die Natur als groß und rühmenswert. Denn habe ich gerechterweiſe an einem Menſchen Schlechtes zu verurteilen, ſo liegt doch gerade darin hohe Meinung von ſeiner Natur; darum ja iſt die Verurteilung gerecht, weil das vom Schlechten Entehrte eben jene lobwürdige Natur iſt.

Von der Ordnung des Lebens auf Gott hin

Vernunftgemäß laßt uns erforſchen, wie der Menſch ſein Leben ordnen ſoll.

Was iſt dies, was wir Menſch heißen? Leib und Seele vereinigt, ein Zwiegeſpann, ein Kentaur? Oder den Leib allein, weil er im Dienſte ſeiner Herrſcherin Seele ſteht — ſo wie wir Leuchte heißen nicht das Beiſammen von Flamme und Scherbe, ſondern, freilich der Flamme wegen, die Scherbe allein? Oder heißen wir Menſch nur die Seele, eben des Leibes wegen, über den ſie waltet — wie wir denn auch Reiter nennen nicht das Beiſammen von Roß und Menſch, nur den Menſchen allein, doch eben weil er ſich zum Roſſe ſchickt, um ſeiner Herr zu ſein? Schwer zu ſchlichten iſt die Frage, und es lohnt nicht Zeit noch Mühe und kann auf ſich beruhen. Denn mögen ſie beide, mag die Seele allein den Namen Menſch behaupten: nicht iſt des Menſchen Beſtes was des Leibes Beſtes iſt, ſondern was für Leib und Seele oder was allein der Seele Beſtes iſt, das iſt des Menſchen Beſtes.

Nach des Leibes Beſtem fragend müſſen wir aus verläſſiger Vernunft heraus erklären: das iſt es, kraft deſſen ſich der Leib am beſten befindet. Nun iſt von allen Dingen, die den Leib in Lebensfriſche halten, keines beſſer, wirkungsvoller als die Seele. So iſt des Leibes höchſtes Gut nicht ſeine Wolluſt, nicht Schmerzfreiheit, nicht Kraft, nicht Schöne, nicht Schnelle oder was gemeinhin ſonſt zu Leibesgütern zählt, ſondern einzig nur die Seele. Denn aus ihrem Daſein ſpendet ſie auch die Dinge, die wir da genannt, und was über allem liegt: das Leben. Doch darum eben dünkt mich die Seele nicht des Menſchen höchſtes Gut,

ob wir nun das Zuſammen von Seele und Leib, ob wir die Seele allein den Menſchen nennen. Denn ſo wie die Vernunft als höchſtes Gut des Leibes das befindet, was beſſer iſt als Leib, was Leibes Kraft und Leben ausmacht, ſo bleibt uns — gleichviel ob jene beiden zuſammen, ob nur die Seele an ſich der Menſch ſei — bleibt uns zu ergründen, ob ein Etwas dieſer Seele vorangehe, in deſſen Gefolgſchaft ſie aus ihrer Art zum möglichſt Beſten kommt. Vermögen wir dies aufzufinden, wahrlich, es wird das Eine ſein, was ohne allen Umſchweif mit vollem Recht des Menſchen höchſtes Gut zu nennen iſt.

Iſt der Leib der Menſch, gut, ſo muß ichs gelten laſſen, daß die Seele dieſes Menſchen Beſtes iſt. Aber handelt ſichs um Lebensordnung, fragt ſichs, wie wir unſer Daſein einzurichten haben, damit wir zum ſeligen Leben kommen, ſo brauchts nicht Vorſchrift an den Leib und nicht auf Leibesunterweiſung iſt zu ſinnen. Am Ende iſt es doch unſers Weſens ſinnender, lernender Teil, der die rechte Lebensordnung ins Werk zu ſetzen hat, und hier liegt der Seele eigentliche Rolle: nicht vom Leibe alſo kann die Rede ſein, wenn die Frage nach dem Gewinn der Tugend uns beſchäftigt. Iſt es ausgemacht — und es iſt ſo — daß auch der Leib erſt in der Gewalt einer tugendmächtigen Seele der rechten würdigen Obhut unterſteht, daß mit der Seele Trefflichkeit auch die ſeine wächſt, ſo wird des Menſchen Beſtes ſein, was die Seele zu der beſten macht, ſollten wir mit dieſem Menſchen auch nichts meinen als den Leib. Oder — wenn der Wagenführer, mir gehorſam, ſeine Roſſe auf die beſte Weiſe nährt und lenkt, wenn er um ſo mehr ſich meiner offenen Hand zu freuen hat, je unbedingter ſein Gehorſam gegen mich: wer kann da

leugnen, es ſei mein Verdienſt, daß Fuhrmann, ja, auch Roß gut im Zeuge ſind? Nicht alſo, ob der Leib allein, die Seele allein, ob beides zuſammen der Menſch ſei — nicht dieſe Frage drängt ſich für mich vor, ſondern die andere: was die Seele denn zur beſten Seele mache. Denn iſt dies Eine erſt gewonnen, ſo kanns nicht anders ſein, als daß der Menſch in den beſten Zuſtand komme, einen beſſern wenigſtens, als wenn es ihm daran gebräche.

Dieſes Andere nun, auf deſſen Spur die Seele mächtig wird der Tugend und der Weisheit, iſt ein weiſer Menſch oder es iſt Gott. Doch muß es, wie geſagt, ein Solches ſein, das wir ohne unſern Willen nicht verlieren können. Wer darf nun zweifeln, daß der Weiſe, deſſen Gefolgſchaft etwa uns Genügen gibt, uns gegen unſern Willen, ja gegen unſern Widerſtand entriſſen werden kann? Gott nur bleibt: und gut lebt, wer an ſeine Spur ſich bindet, ja ſelig, wer ihn völlig findet.

Doch wie ihm folgen, den wir nicht ſehen? Oder wie ihn ſehen, wir, die nur Menſchen, blöde Menſchen ſind? Zwar nicht das Auge ſieht ihn, nur der Geiſt; wo aber fände ſich der Geiſt, der dazu fähig wäre? Der in ſeiner Torheit Wolke es vermöchte, ja, auch nur verſuchte, von dieſem Licht zu ſchöpfen? So bleibt nichts als die Zuflucht zu den Lehren derer, die nach unſerer Schätzung Weiſe waren. Bis dahin konnte die Vernunft gelangen. Denn in menſchlichen Dingen fand ſie ſich zurecht — wenn nicht durch den Beſitz der Wahrheit, ſo doch im Geleite der Gewohnheit. Gelangt ſie aber vor das Göttliche, ſo wendet ſie ſich ab, vermag nicht hinzuſchauen, zittert, erregt ſich, giert vor Verlangen, ſchlägt zurück vorm Licht der Wahrheit und kehrt ſich, nicht aus freier Wahl, ſondern aus Er-

mattung, auf die liebgewohnte Finſternis zurück. Wie ſehr iſt zu beſorgen, iſt zu fürchten, daß ſie da noch tiefer in Armſeligkeit verfällt, wo die Mühe Ruhe ſucht! Da mag uns denn auf unſerm hoffnungsloſen Rückdrang in die Finſternis dank der Gnadengunſt jener unausſprechlich hohen Weisheit das freundliche Dunkel all des Gottgegebenen empfangen, daß ſein Wunderwerk von Dingen und ſein Stimmenchor von Büchern uns wie ſchattenhaft gedämpfte Bilder der Wahrheit erquicken.

Was konnte mehr für unſer Heil geſchehen? Was wäre gütiger, was gnädiger zu nennen als Gottes Vorſehung, daß ſie den Menſchen, der ihr Geſetz verlaſſen hat und in der Luſt am Vergänglichen, wie es rechtens iſt, auch vergängliche Geſchlechter zeugt, daß ſie dieſen Menſchen doch nicht völlig preisgegeben? — So frage mich denn keiner mehr nach meiner Meinung, laßt uns lieber die Orakel hören und unſere menſchlichen Gedänklein der Sprache Gottes unterwerfen!

Der Inbegriff der Güter — das iſt uns Gott. Gott iſt uns das höchſte Gut. Und nicht darunter bleiben, nicht darüber ſuchen ſollen wir: fahrläſſig wär das eine, unſinnig das andere.

Gott nachſtreben iſt Begehren nach der Seligkeit; Gott erleben, das iſt Seligkeit an ſich. Nun liegt das Streben in der Liebe, das Erleben zwar nicht im Gleichwerden mit Ihm ſelbſt, doch in der vollen Näherung, in der wunderbaren geiſtigen Berührung, im zu innerſt Erleuchtet- und Ergriffenwerden von ſeiner Wahrheit und Heiligkeit. Er iſt ja ganz uns in Perſon das Licht, uns aber iſts gegeben, daß wir von ihm erleuchtet werden. Zum ſeligen Leben geleitet uns das höchſte und urſprünglichſte Gebot: „Du

ſollſt den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Geiſte“ (Mt. 22,37). „Denn alles gedeiht zum Guten denen, die Gott lieben“ (Röm. 8, 28). Darum ſagt Paulus weiter: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Kräfte, weder Gegenwart noch Zukunft, weder Höhe noch Tiefe noch ſonſt Erſchaffenes uns ſcheiden kann von der Liebe Gottes, die in Chriſtus Jeſus unſerm Herrn iſt“ (Röm. 8, 38 f.).

Laßt uns bündig das Einzelne betrachten! Keiner ſcheidet uns von Ihm durch Drohung mit dem Tode. Jenes Eine in uns, wodurch wir Gott lieben — es kann ja nicht ſterben, ſolange es Ihn liebt. Denn eben dies iſt ja der „Tod“: Gott-nicht-lieben, nämlich in unſerm Lieben und Zugetanſein Ihn irgendeiner Sache hintanſtellen. Niemand ſcheidet uns von Ihm durch Verheißung eines Lebens: denn wer da Waſſer verſpricht, der kann nicht den, der an der Quelle ſelber ſitzt, von ihr ſcheiden. Nicht ſcheidet uns ein Engel: den Engel gibt es nicht, der gewaltiger wäre als der Geiſt in uns, wenn wir Gott anhangen. Nicht ſcheidet uns eine Kraft: denn wofern hier eine Kraft gemeint, die einige Gewalt in dieſer Welt hat, ſo iſt ſchlechthin über alle Welt der Geiſt, der Gott anhängt, erhaben; iſt aber Tugend-Kraft gemeint, der Menſchenſeele beſter Drang, ſo wird ſie als fremde Tugend unſern Bund mit Gott nur fördern, als die eigene ihn ſelber ſchließen. Nicht ſcheiden uns die Mühſale des Augenblicks: denn um ſo leichter tragen wir an ihnen, je enger wir an den uns heften, von dem ſie uns zu ſcheiden ſich die Mühe machen. Nicht ſcheidet uns Verheißung eines Künftigen: denn was an Gutem aus der Zukunft winkt iſt nicht ſo voll gewiß als

die Verheißung Gottes; und nichts iſt köſtlicher als Er, der ſeinen Anhängern wahrlich ſchon ein Gut der Gegenwart. Nicht ſcheidet uns Höhe noch Tiefe: denn wenn dieſe Worte etwa Höhe und Tiefe des Wiſſens bedeuten, ſo will ich nicht durch Vorwitz Gott verlieren, und nicht durch irgendeines Menſchen Lehre, die mir vermeint den Irrtum auszutreiben, von dem geſchieden ſein, von dem zu ſcheiden doch der Irrtum alles Irrtums iſt. Bedeuten aber Höhe und Tiefe ein Hoch und Tief dieſer Welt des Raumes, wer möchte mir da den Himmel verheißen, auf daß ich vom Meiſter des Himmels geſchieden werde? Oder welche Unterwelt mich ſchrecken, daß ich Gott verlaſſe, ich, der ohne dies Verlaſſen von einer Unterwelt nichts wüßte? Endlich, welcher Ort ſoll mich von ſeiner Liebe reißen, von Ihm, der nicht in ſeines Weſens Fülle allenthalben wäre, könnte Raum ihn je befaſſen.

„Nicht ſcheidet uns", heißt es beim Apoſtel, „ein anderes Erſchaffenes." O Mann der tiefſten Geheimniſſe! Er gab ſich nicht zufrieden mit dem Wort „Erſchaffenes". „Anderes Erſchaffne", ſagt er, uns bedeutend, daß auch jenes Eine im Menſchen, kraft deſſen wir Gott lieben, Gott anhangen, daß Seele und Geiſt ein Erſchaffenes ſeien. Ein anderes Erſchaffenes iſt alſo der Leib. — Und wenn die Seele eine Gegebenheit für den Verſtand iſt, etwas, was nur dem Verſtande kund werden kann, ſo iſt ein anderes Erſchaffenes die geſamte Welt des Sinnfälligen, nämlich das, was durch Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Taſten ſich als wirklich zu erkennen gibt; und es muß an Art geringer ſein als was rein geiſtig erfaßt wird. Da nun auch Gott den Seelen, die es würdig, nur auf dem Weg des Geiſtes kund ſein kann, und ſelber doch ein Höheres iſt als der

Geiſt, durch den er erkannt wird, ſein eigen Geſchöpf und Erzeugnis, ſo war Gefahr, daß die Menſchenſeele als eins von den unſichtbaren, geiſtigen Dingen ſich gleichen Weſens mit ihrem Schöpfer wähnte und ſo in Überheblichkeit von demſelben Gott abfiel, mit dem die Liebe ſie verbinden ſoll. Ihm ähnlich wird ſie nach dem Maße ihrer Uranlage, doch nur in der Hingabe um der Klarheit und Erleuchtung willen. Und wenn ſie Ihm am nächſten kommt in dieſer Hingegebenheit, die ähnlich macht, ſo kommt ſie mit Notwendigkeit weit von ihm ab in dem Wahnwitz, der ſie treibt ihm noch ähnlicher zu werden. Der iſt es ja, der ſie von Gottes Geſetz abtrünnig macht, ſo als ließe ſichs erreichen, daß ſie eigenherrlich ſich ſelbſt genügt wie Gott.

Je weiter ab von Gott die Seele kommt — nicht dem Raume nach, ſondern in der Neigung und Begierde auf Dinge tief unter ihr — umſo mehr erfüllt ſie ſich mit Wahn und Jammer. Zurück in Gott findet ſie nur in der Liebe, mit der ſie nicht neben ſondern unter Ihn ſich ſtellt. Je entſchloſſener, je inniger ſies tut, umſo ſeliger und erhabener wird ſie ſein, nun, da ſie Ihn allein walten läßt, erſt ganz befreit. Darum alſo muß ſie zur Erkenntnis kommen, daß auch ſie nur eine Kreatur. Muß an ihren Schöpfer glauben wie er iſt: unwandelbar und unverletzbar als Wahrheitweſen und Weisheitweſen in ſich gründend; muß erſt recht aus der Sehnſucht der im Irrtum Verſtrickten bekennen, daß Wahn und Trug ihr auf der Lauer ſind. Und hüten muß ſie ſich, daß ſie in der Liebe zu ihrer Mitkreatur, dieſer Welt des Sinnlichen, nicht verliere die Liebe Gottes, in der ſie heilig wird, um vollbeſeligt zu dauern. So alſo „ſcheidet uns kein anderes Erſchaffenes“

— auch wir ſind Erſchaffenes — von der Liebe Gottes, die da iſt in Chriſtus Jeſus unſerm Herrn.

Das höchſte Gut wird in Erkenntnis und Liebe ergriffen

Nicht der Liebe wert iſt, was ihr verloren gehen kann, während ſie Verweilendes genießt. Was verdient nun die Liebe, die ſelbſt liebwürdig iſt, als das allein, was nicht ſchwinden kann, während man es liebt? Wahrlich, das kann nur etwas ſein, das man zugleich beſitzt, indem man es erkennt . . . Umgekehrt kann ein Gut, das nicht geliebt wird, unmöglich ganz beſeſſen und erkannt werden. Denn wer ſoll erkennen, wie groß ein Gut iſt, das er nicht genießt? Und er genießt es nicht, wenn er nicht liebt: ſo beſitzt man auch den Gegenſtand der Liebe nicht, wenn man nicht liebt, obzwar man, was man nicht beſitzt, doch lieben kann. Niemand alſo, der das ſelige Leben kennt, iſt arm; denn iſt es überhaupt das liebenswerte Gut, das es iſt, ſo iſt es dasſelbe: es erkennen und beſitzen.

Verhält es ſich nun ſo, was anderes iſt dann ſelig-leben als Ewiges beſitzen in der Erkenntnis? Ewig iſt ja das allein, von dem wir rechtens überzeugt ſind, daß es dem Liebenden nicht verloren gehen kann. Aller Dinge Köſtlichſtes iſt, was ewig iſt. Und darum läßt ſichs anders nicht beſitzen als kraft des köſtlichſten Teils an uns: durch den Geiſt. Was aber dem Geiſte nach beſeſſen wird, wird im Erkennen beſeſſen; und voll erkannt wird kein Gut, das nicht voll auch geliebt wird. Kann nun der Geiſt allein erkennen, ſo doch nicht gleicherweiſe allein auch lieben. Liebe

iſt ja eine Art von ſtrebendem Verlangen, und das Verlangen, das wir den anderen Bereichen der Seele innewohnen ſehen, braucht ſich nur mit Geiſt und Vernunft in Einklang zu ſetzen, um ſo in Ruhe und Frieden ſich mit dem Geiſte in die feiernde Betrachtung des Ewigen zu teilen. Alſo auch mit dieſen andern Kräften ſoll die Seele dieſes Große lieben, was dem Geiſte zur Erkenntnis gegeben. Und weil der Gegenſtand der Liebe immer aus ſich ſelbſt den Liebenden erfüllt, ſo geſchieht es auch, daß dieſes Ewige, wenn es geliebt wird, den Geiſt mit Ewigkeit erfüllt. Aus dieſem Grunde bleibt uns nur zu ſagen: ſelig iſt das Leben, das ewig iſt. Was anders aber wäre das Ewige, das die Seele mit Ewigkeit erfüllt, als Gott?

Das höchſte Gut wird im ſtummen Jubel verehrt

„Gut!“ Du hörſt das Wort und atmeſt tief, du hörſt es und du ſeufzeſt. Und auch die Sünde, die du tuſt, iſt ein Fehlgriff deines Triebes in der Wahl des Guten; reuevoll trägſt du an ihrer Kette, weil du Gottes guten Rat nicht hörſt, was der Menſch zu verwerfen, was er zu ergreifen habe; an dieſer Erkenntnis vielleicht gebricht es dir, wenn du in der Wahl des Guten einem Trug verfallen. Ja, in aller Sünde, die du tuſt, langſt du aus nach einem Gut und erſehnſt dir eine Art Erquickung. Güter ſind es wohl, die du ſuchſt, Übel aber werden ſie für dich, wenn du den verläſſeſt, der ſie gut gemacht. Suche, o Seele, dein eigenſtes Gut. Denn Gut iſt dem einen dies und jenem ein anderes, und alle Kreaturen haben etwas Gutes an ſich, das an ihrem lauteren Sein, an ihrer Naturvollkommen-

heit haftet; verſchieden aber iſt auch das, was den einzelnen Dingen zu ihrer Vollkommenheit ermangelt. Suche du dein Gut, das deine. Gut iſt niemand als allein der eine Gott. Das höchſte Gut, das iſt auch dein Gut. Was geht dem Menſchen ab, der ſich das höchſte Gut zu ſeinem Gut erwählt? Freilich gibt es auch Güter niederer Ordnung, die dem und jenem Lebeweſen zum Beſten ſind. Was anderes, Brüder, iſt dem Tiere Gut als ſeinen Bauch zu füllen, keine Notdurft leiden, ſchlafen, muntere Sprünge machen, geſund bei Leben ſein und zeugen? Wirklich, das alles macht ſein Gut aus, und in gewiſſem Sinne hat es ſeinen Teil am Guten, der auch ihm von Gott, dem Schöpfer aller Dinge, zugemeſſen iſt. Und ſolches Gut ſuchſt auch du? Ja, auch das gibt Gott, aber laß dein Suchen weitergehn. Erbe Chriſti, was freuſt du dich, daß du dem Tier Genoſſe biſt? Richte deine Hoffnung auf zum Gute aller Güter. Er wird ſein dein Gut, er, von dem du gut erſchaffen biſt in deiner Art und alles Gut erſchaffen iſt in ſeiner Art. Denn alles hat der Herr ſehr gut gemacht. Nennen wir alſo Gott „gut“? Und gebrauchen jenes „ſehr gut“ von der Kreatur, was für ein „gut“ iſt nun, von dem geſagt iſt: „Niemand iſt gut als Gott allein?“ (Matth. 19, 17) . . . Es mangelt uns am Wort, aber das Herz fühlt den Sinn. Gedenken wir des Wortes, das wir neulich in der Pſalmerklärung vernommen: ausdrücken läßt ſichs nicht, laßt uns jubilieren. Gut iſt Gott. Was für ein Gut, wer will es ſagen? Siehe, ſagen läßt ſichs nicht und ſchweigen läßt ſich auch nicht. Nun denn: können wirs nicht ſagen, und läßt uns doch die Freude auch nicht ſchweigen, ſo wollen wir nicht ſprechen und wollen auch nicht ſchweigen. Was ſollen wir, nicht redend und nicht

ſchweigend? Jubilieren! Jubilieret Gott, unſerm Heil, jubilieret Gott in aller Welt! Was heißt es: jubilieret? Erhebet die redeloſe Stimme eurer Herzenswonne und ſchüttet aus vor ihm die Fülle eurer Freuden. Und wenn dieſes Wenige erquickender Ahnung unſer Herz ſchon erfüllt, welch ein Ausbruch wird es ſein in der Zeit der Sättigung! Was wird erſt ſein, wenn an uns, von allem Sündenelend Erlöſten, das geſchieht, was unſer Pſalm verheißt: „Der in der Güter Fülle ſättigt deine Sehnſucht!“ (Pſ. 102, 5).

V. LEX AETERNA

Das ewige Geſetz als Grundlage alles Rechts

Geſpräch zwiſchen Auguſtinus und Evodius

A. Gib mir Antwort auf die Frage, ob das geſchriebene Geſetz den Menſchen, die dieſes Leben leben, zum Heile iſt. / E. Ohne Zweifel. Menſchen machen doch die Völker und die Staaten aus. / A. Was ſind ſie aber, dieſe Menſchen und Völker? Sind ſie von der Art der Dinge, die weder untergehen noch ſich wandeln können? Sind ſie etwa ewig, oder ſind ſie wandelbar und den Zeiten unterworfen? / E. Ohne Frage, wandelbar iſt dies Geſchlecht und der Flucht der Zeiten preisgegeben. / A. Geſetzt nun, ein Volk ſei zuchtvoll und ernſt, ſo bedacht auf das gemeine Wohl, daß ein jeder die perſönliche Sache der öffentlichen nachſetzt, iſt es da nicht billig, daß es ein Geſetz erhalte, das ihm die Freiheit gibt, ſich zur Verwaltung ſeines öffentlichen Lebens die Obrigkeit ſelbſt zu wählen? / E. Gewiß, es iſt billig. / A. Wenn aber dieſes ſelbe Volk allgemach verkommt und die perſönliche Sache mehr als die öffentliche gilt, wenn die Wahlſtimmen käuflich werden, wenn es verdorben iſt von Ehrſüchtigen, wenn es das Regiment in die Hände von Frevlern legt, die ihm übelwollen, iſt es dann nicht gleichfalls billig, wenn nun ein trefflicher einflußreicher Mann ſich erhebt, wenn er

dieſem Volk die Macht entzieht, Ämter auszuteilen, und die Fülle der Gewalt wenigen Guten, ja vielleicht nur einem in die Hände legt? / E. Auch das ſcheint mir billig. / A. Wenn ſich nun dieſe beiden Geſetze darin entgegenzuſtehen ſcheinen, daß das eine dem Volk die Gewalt der Amtsverleihung zuerkennt, das andere ſie ihm nimmt, und wenn dieſes zweite Geſetz ſo unumſchränkte Geltung gewinnt, daß in dem einen Staate kein anderes neben ihm beſtehen kann, werden wir dann ſagen, daß eines von ihnen ungerecht ſei und gar nicht hätte erlaſſen werden ſollen? / E. Keinesfalls. / A. So wollen wir denn dies Geſetz ein zeitliches nennen, weil es zwar gerecht iſt, doch gerechterweiſe auch im Lauf der Zeit ſich wandeln kann. / E. Wir wollen es ſo nennen. / A. Was iſt nun jenes Geſetz, das die höchſte Vernunft heißt? Der man allezeit Gehorſam ſchuldet? kraft deſſen die Schlechten ein elendes, die Guten ein ſeliges Leben verdienen? kraft deſſen jenes andere Geſetz, von dem wir geſagt haben, daß es zeitlich zu nennen ſei, billig erlaſſen, billig geändert wird? Kann es irgendeiner Einſicht anders erſcheinen denn unwandelbar und ewig? Oder kann es je ein Unrecht ſein, daß die Schlechten elend, die Guten aber ſelig ſind? oder daß ein zuchtvolles, ernſtes Volk ſeine Obrigkeit ſich ſelber wählt, ein aufgelöſtes, nichtsnutziges hingegen auf dieſe Freiheit verzichten muß? / E. Ich ſehe es ein: dies Geſetz iſt ewig und unwandelbar. / A. So ſiehſt du wohl auch ein, daß am zeitlichen Geſetz nichts gerecht und zu Recht beſtehend ſei, was die Menſchen nicht aus dieſem ewigen Geſetz ſich abgeleitet hätten. Denn wenn das Volk das eine Mal recht getan, die Ämter ſelbſt zu vergeben, und dies zu andrer Zeit ein Übel war, ſo muß die Rechtmäßig-

keit dieſes zeitlichen Wechſels aus jener Ewigkeit hergeleitet werden, vor der es allezeit gerecht iſt, daß ein ernſtes Volk ſeine Ämter ſelbſt vergebe, ein leichtſinniges aber nicht. Oder biſt du andrer Meinung? / E. Ich ſtimme dir bei. / A. Daß ich nun kurz den Begriff des ewigen Geſetzes, das uns eingeprägt iſt, ſo gut ich kann in Worte faſſe: es iſt das Geſetz, durch das ſich die vollkommene Ordnung aller Dinge als ein Recht begründet. Biſt du anderer Meinung, ſo ſag es. / E. Du ſprichſt die Wahrheit, was ſollte ich dir entgegnen? / A. Wenn es nun dieſes eine Geſetz iſt, an dem jene zeitlichen Geſetze zur Beherrſchung der Menſchen ſich wandeln — kann es darum ſelbſt wohl irgendwie gewandelt werden? / E. Ich ſehe ein, es iſt nicht möglich. Denn keine Gewalt, kein Zufall, kein Verfall der Dinge vermöchte jemals zu bewirken, daß die vollkommene Ordnung aller Dinge etwas anderes ſei als Recht.

Der Seelengrund

Die Seele hat ein Geſetz empfangen, daß ſie dem anhange, was über ihr iſt, und herrſche über das, was unter ihr iſt. Sie kann nach unten nicht gebieten, wenn ihr von oben nicht geboten wird. Wenn ſie ſich ziehen läßt vom Niederen, ſo hat ſie das Höhere verlaſſen . . . Alsbald kehre ſie zu ſich ſelbſt zurück. Die Seele gibt ſich ſelbſt Beſcheid aus dem Lichte Gottes heraus durch das vernünftige Denken; von da empfängt ſie den Beſcheid als unverrückbar feſtgegründet in der Ewigkeit ſeines Urhebers. Sie lieſt dort etwas, was ihr Schauer weckt, was

ihr Lob, was ihr Liebe, was ihr Sehnſucht und Verlangen weckt. Noch hat ſies nicht, noch faßt ſies nicht. Wie ein Glanz ſtreift es über ſie; es liegt nicht in ihrer Kraft, darin zu verweilen. So ſammelt ſie ihren Sinn auf das Rechte und ſpricht: „Lobe den Herrn, meine Seele“ (Pſ. 145, 2).

Ethos der Einheit und Vereinheitlichung

Stein iſt Stein nur dadurch, daß er mit allen ſeinen Teilen zur Einheit einer Natur gefeſtigt iſt. Wäre der Baum denn Baum, wenn er nicht eine Einheit wäre? Was ſind die Glieder und Eingeweide eines Lebeweſens, was iſt alles woraus es beſteht für ſich allein? Erleidet es einen Zerfall ſeiner Einheit, ſo iſt es ohne Zweifel nicht mehr Lebeweſen. Wollen Freunde etwas anderes als eines ſein? und je mehr ſie eines ſind, um ſo mehr ſind ſie Freunde. Ein Volk iſt Einheit als Staat, und Entzweiung bringt es in Gefahr; was aber iſt Entzweiung anderes als ſich nicht mehr eins zu fühlen? Aus vielen Soldaten bildet ſich ein Heer und iſt wie jede Vielzahl um ſo weniger zu überwinden, je einiger es zuſammenhält ... Was iſt alle Liebe andres als der Wille, eins zu werden mit dem Geliebten, und wenn er ſich erfüllt: wird ſie nicht wahrlich eins mit ihm? Und ſelbſt die Wolluſt beglückt aufs höchſte nur, weil die Leiber, die ſich lieben, ſich zu einem verſchlingen. Warum iſt der Schmerz ein Übel? Weil er trennen will was eines war.

Alſo bringt es Mühſal und Verderben, mit dem, was dem Schickſal der Zerreißung preisgegeben iſt, in eines zu verwachſen.

Während alles ſinnlich Schöne, es ſei von Natur gewachſen oder durch Kunſt hervorgebracht, ſchön iſt durch Verhältniſſe des Raumes oder der Zeit, wie etwa der Leib und ſeine Bewegung, ſind die nur geiſtig faßbaren Tatſachen des Regelmaßes und der Einheitlichkeit, nach denen körperliche Schönheit durch Vermittlung der Sinne beurteilt wird, weder räumlich ſchwellende noch zeitlich verlaufende Erſcheinungen . . .

Wenn nun die kleinen und größeren Ausmaße des räumlich Ausgedehnten und zeitlich Bewegten nach demſelben Geſetze der Gleichheit, der Ähnlichkeit oder Ebenmäßigkeit angegeben werden, ſo muß das Geſetz ſelbſt über dieſe Dinge erhaben ſein, nämlich an Bedeutung . . . Da nun dieſes Geſetz aller Künſte ſchlechthin unwandelbar, der menſchliche Geiſt aber, der es zu erkennen vermag, als irrtumsfähig der Wandelbarkeit ausgeſetzt iſt, ſo wird es zur Genüge klar, daß über unſern Geiſt erhaben das Geſetz iſt, das man Wahrheit nennt. Auch daran iſt nicht zu zweifeln, daß das unwandelbare, über unſre vernünftige Seele erhabene Weſen Gott iſt, und daß dort das urſprüngliche Leben und die urſprüngliche Weſenheit ſei, wo die urſprüngliche Weisheit iſt. Denn das iſt die unwandelbare Wahrheit, die rechtens aller Künſte Geſetz und die Kunſt des allmächtigen Werkmeiſters genannt wird. Da nun die Seele fühlt, daß ſie nicht nach ſich ſelbſt die Erſcheinung und Bewegung der Körper beurteilt, ſo muß ſie zugleich erkennen, daß ihre eigene Natur zwar beſſer ſei als die Natur, über die ſie urteilt, daß hingegen die Natur, nach der ſie urteilt, beſſer ſei als ihre eigene, und über dieſe ihr kein Urteil zuſteht. Ich kann ſagen, warum die ähnlichen Glieder eines Körpers ſich entſprechen ſollen,

weil es ja die reine Gegengleichheit ist, die mir gefällt; und eben diese schaue ich nicht mit Augen des Leibes, sondern des Geistes. Aus diesem Grunde sage ich doch auch, daß dem Auge Sichtbares um so besser sei, je mehr es, nach den Möglichkeiten seiner Natur, den nur geistig faßbaren Eigenschaften nahekommt. Warum aber diese geistigen Gründe so sind, wie sie sind, vermag keiner zu sagen; auch daß sie so sein müssen — als könnten sie auch anders sein — wird kein Vernünftiger zu behaupten wagen. Ja, auch warum sie uns gefallen und um so heftiger zur Liebe bewegen, je reiferen Geistes wir sind, auch darüber wird der Einsichtige kein Urteil wagen. Denn so wie wir und alle vernünftigen Seelen über die unter uns liegenden Dinge das rechte Urteil aus der Wahrheit schöpfen, so urteilt über uns, wenn wir uns enge an sie angeschlossen, allein die Wahrheit selbst . . .

Wenn euch vom Anschauen dieser Dinge der innere Blick geblendet wird, so ruhet, widersetzt euch nicht, es sei denn wider die Vertraulichkeit der Sinnendinge — von ihr macht euch los und ihr seid los von allem. Der Eine ists ja nur, den wir suchen, der das Einfachste ist, was es gibt. Also laßt uns in der Einfachheit des Herzens ihn suchen, „Haltet euch in Muße," heißt es, „so werdet ihr erkennen, daß ich bin der Herr" (Ps. 45, 11), nicht in der Muße der Trägheit, sondern in der Muße des Sinnens, das über Raum und Zeit sich erhebt. Denn diese schwellenden, flüchtigen Bilder der Phantasie verwehren uns, die immergleiche Einheit zu schauen. Im Raume bieten sich uns Dinge an, daß wir sie lieben sollen, die Zeit entreißt uns, was wir lieben, und hinterläßt der Seele einen Schwarm von Gedächtnisbildern, die das Begehren von dem einen

fort zum andern reizen. Da wird unruhig und mühselig das Herz, voll der vergeblichen Sehnsucht, zu besitzen, wovon es befallen ist. Darum wird es zu der Muße gerufen, in der es bewahrt bleiben soll vor der Liebe zu den Dingen, die keiner ohne Mühsal lieben kann. Dann wird es herrschen über sie, dann wird es nicht besessen sein, sondern sie besitzen . . .

Wem das Eine wenigstens zur Klarheit geworden, daß nur der Wahn das für wirklich hält, was gar nicht ist, der kommt auch zu der Einsicht, daß nur die Wahrheit offenbart, was wirklich ist. Die körperlichen Dinge trügen insoweit, als sie nicht zum vollen Ausdruck bringen jenes Eine, das sie offenkundig ebenbilden wollen, jenes Eine, von dem her alles eins ist, das da ist, das Eine, dem diese ganze Welt des Strebens, wofern sie unserer Meinung von natürlichem Gutsein entsprechen soll, ähnlich werden will — wir müssen ja naturgemäß abweisen, was aus der Einheit fällt und den Gegensatz zu ihr sucht; umgekehrt sind wir zur Erkenntnis berufen, daß es etwas gebe, was mit jenem Einen, auf das sich alle Einheit in der Welt zurückführen läßt, so ähnlich ist, daß es ganz sein Ausdruck, ja, eines Wesens mit ihm ist: das ist die „Wahrheit", das „Wort, das im Anfang war", das „Wort bei Gott, das Gott ist".

Die Schönheit des Sittlichen

Meine Brüder, warum rufet ihr, warum frohlockt ihr, warum liebt ihr, als weil dort der Urfunke dieser Liebe ist? Wonach verlangt ihr, bitt ich euch? Ists mit

Augen zu ſehen? zu berühren? iſts eine Schönheit, die das Auge ergötzt? Hat man nicht die Märtyrer heiß geliebt, und erglüht nicht unſer Herz für ſie, wenn wir an ſie denken? Was lieben wir an ihnen, Brüder? Die von den Tieren zerfleiſchten Glieder? Was iſt abſtoßender, wenn du die Augen des Leibes, was ſchöner, wenn du die Augen des Herzens fragſt! Als was erſcheint dir ein ſchöner junger Menſch, der ein Dieb iſt? Wie erſchrickt dein Auge! Etwa das Auge des Leibes? Fragſt du dies — nichts wohlgefügter, wohlgeſtalter als ſolch ein Körper; das Ebenmaß der Glieder, die Schönheit der Farbe reizt das Auge; und doch, wenn du hörſt, er iſt ein Dieb, ſo flieht die Seele dieſen Menſchen. Du ſiehſt hinwieder einen Greis, gebückt, auf ſeinen Stock geſtützt, mühſelig ſich bewegend, von Runzeln um und um durchfurcht: was könnte deinen Augen an ihm gefallen! Da hörſt du, er iſt ein rechtſchaffner Mann: du liebſt, du umarmſt ihn! Solcher Art ſind die Verheißungen der Ewigkeit, meine Brüder! Solches müßt ihr lieben, nach ſolch einem Reiche ſeufzen, ſolch ein Vaterland erſehnen, wollt ihr zu dem gelangen, was mit unſerm Herrn erſchienen: zur Gnade und zur Wahrheit. Begehrſt du aber Leibeslohn von Gott, ſo ſtehſt du noch unter dem „Geſetz“ und wirſt darum eben das Geſetz im eigentlichen Sinne nicht erfüllen. Denn ſobald du ſiehſt, daß dieſe zeitlichen Dinge im Überfluß bei denen ſind, die Gott beleidigen, ſo wanken deine Schritte und du ſagſt bei dir: Siehe, ich verehre Gott, Tag um Tag lauf ich zur Kirche, die Knie ſind mir wundgerieben in Gebeten, und ich kränkle nur ſo hin — andre morden, rauben, ſind froh dabei und reich und wohl iſt ihnen. — Alſo um ſolche Dinge haſt du zu Gott gefleht? Gewiß, du wollteſt Gnade.

Wenn nun Gott dir Gnade (gratiam) gab, indem er umſonſt (gratis) gab, ſo liebe auch umſonſt! Liebe Gott nicht um Lohn, er ſelber ſei dein Lohn! Deine Seele ſpreche: Eines hab ich vom Herrn begehrt, das will ich ſuchen: daß ich wohne im Hauſe des Herrn alle Tage meines Lebens, daß ich betrachte die Wonnen des Herrn. Fürchte nicht, daß du aus Überdruß ermüdeſt: ſolcher Art wird die Wonne der Schönheit ſein, daß ſie immer dir vor Augen iſt und nimmermehr dich ſättigt. Beſſer noch: immer wirſt du ſatt ſein und nimmer wirſt du ſatt ſein. Denn ſage ich: du wirſt nicht geſättigt, ſo bedeutets Hunger; ſage ich: du wirſt geſättigt, ſo bedeutets, fürcht ich, Überdruß. Wo nun kein Überdruß, kein Hunger iſt — da weiß ich nicht, wie ichs nennen ſoll. Aber Gott hat Etwas zu vergeben an die, ſo nicht wiſſen, wie ſies nennen ſollen, und doch glauben, daß ſie es empfangen.

„Du haſt mein Geſetz in mich gegründet“ (Pſ. 118, 102). Du biſt mir innerlicher eigen als mein Inneres, du haſt drinnen in meinem Herzen eingegraben dein Geſetz durch deinen Geiſt, gleichſam mit deinem Finger, nicht daß ich es fürchte ohne Liebe wie ein Knecht, ſondern mit keuſcher Furcht es liebe wie ein Sohn und mit keuſcher Liebe fürchte.

VI. MALUM

Das Böſe als Nichtſein

Nach ihrem Urſprung iſt die Bosheit des Willens nicht aus ſeinem Naturſein zu erklären, ſondern daraus, daß Natur aus nichts erſchaffen iſt. Denn wäre die Natur Urſache des böſen Willens, ſo bliebe uns nur die Folgerung, daß aus Gutem Böſes kommt und Gutes die Urſache des Böſen iſt — aus der Natur alſo, die gut iſt, entſpränge der böſe Wille? Aber wie könnte die gute, obzwar wandelbare Natur, ehe ſie ſelbſt böſen Willen hat, etwas Böſes ſchaffen, eben den böſen Willen?

Man braucht alſo nach der Wirkurſache des böſen Willens nicht zu forſchen. Sie liegt nicht im Sein, ſondern im Nichtſein, wie ja auch der böſe Wille nicht ein Schaffen, ſondern ein Erſchlaffen iſt; denn mit dem ſchlaffen Fallen vom Sein im vollſten Sinne zum ſchwächern Sein nimmt der böſe Wille ſeinen Anfang. Wollte man die Urſachen ſolchen Fallens aufſpüren — Urſachen, wie geſagt, nicht ſchaffender, ſondern erſchlaffender Art —, das wäre ſo, als wollte einer die Finſternis ſehen oder die Stille hören. Es ſind uns doch auch dieſe beiden wohlbekannt, und zwar gerade durch das Auge und das Ohr, und dennoch nicht als etwas Sinnenfälliges, ſondern im Vermiſſen der Sinnenfälligkeit. Darum ſollte niemand von mir etwas wiſſen

wollen, wovon ich weiß, daß ich es nicht weiß . . . Was nicht in der Erſcheinung, ſondern in ihrem Vermiſſen erfaßt wird, das, wenn ich ſo ſagen darf und verſtanden werde, erfaſſen wir gleichſam im Nichterfaſſen, um es im Erfaſſen nicht zu erfaſſen. Das Auge, das ſeine Sehkraft über körperhafte Erſcheinungen ſchweifen läßt, ſieht nirgends Finſternis, es ſei denn dort, wo es nicht mehr ſieht. So ſteht es auch von allen Sinnen nur dem Ohre zu, die Stille wahrzunehmen, und doch iſt ſie auf keine andere Weiſe als im Nichthören wahrzunehmen. So ſchaut auch unſer Geiſt die geiſtigen Dinge in der geiſtigen Erkenntnis, aber wo ſie nicht vorhanden ſind, wird er ihrer nur gewahr im Nichterfaſſen. Denn „der Sünde Fehl und Mangel, wer erkennt ſie?“ (Pſ. 18, 13).

Das Böſe als Mißordnung

Durch den Willen allein gewinnt der Geiſt die rechte Ordnung zum Ganzen. Ohne Zweifel iſt nicht die Sache, von der jemand ſchlechten Gebrauch macht, für ſchuldig zu befinden, ſondern eben dieſer verkehrt gebrauchende Menſch . . . Übel zu tun iſt nichts anderes als die ewigen Dinge, die der Geiſt um ſeiner ſelbſt willen genießt und empfängt und die er nicht verlieren kann, wenn er ſie liebt, preiszugeben für die zeitlichen, die nur körperlich, alſo mit dem armſeligſten Teil des Menſchen aufgenommen werden, und dieſes allzeit Unbeſtändige wie etwas Großes, Wunderbares zu erfahren. In dieſer einen Art von Verhalten ſehe ich alles Übeltun und ſündige Weſen beſchloſſen . . . Darin beſteht alle Sünde, daß ſich der Menſch

vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden zum Wandelbaren, Ungewiſſen wendet. Auch in deſſen Ordnung ſteht zwar alles an der rechten Stelle und verwirklicht die Schönheit, wie es ſoll; verkehrt aber und außer ſeiner Ordnung iſt der Menſch, der verlangend untertan wird dieſen Dingen, die er umgekehrt nach Gottes Recht und Satzung der Führung ſeines überlegenen Willens unterwerfen ſoll.

Nicht ein Laſter des Goldes iſt die Habſucht, ſondern des Menſchen, der eine verkehrte Liebe hat zum Golde und ſeinetwegen die Bahn des Rechten verläßt, das er doch ungleich höher ſtellen ſollte als das Gold; und Wollüſtigkeit iſt nicht das Laſter der begehrten ſchönen und lieblichen Leiber, ſondern der Seele, die eine verkehrte Liebe hat zu leiblicher Schönheit und die Mäßigung vergißt, durch die wir geiſtig ſchönen und unvergänglich lieblichen Dingen uns verbinden; und die Ruhmſucht iſt nicht das Laſter der menſchlichen Würde, ſondern der Seele, die eine verkehrte Liebe zu Menſchenlob hat und das Zeugnis des Gewiſſens verachtet; und der Hochmut iſt nicht das Laſter deſſen, der Macht verleihen kann, oder der Macht ſelbſt, ſondern das Laſter der Seele, die eine verkehrte Liebe hat zu ihrer Eigenmacht und das Recht der höheren Macht verachtet. Sonach wird jeder, der zum Gut irgendeiner Natur verkehrte Liebe hat, auch dann, wenn er es erreicht, am Guten ſelber böſe und im Verluſt des Beſſern elend.

So verhält es ſich mit aller Kreatur. Jede iſt gut, aber gut oder ſchlecht kann die Liebe zu ihr ſein: gut, wenn

die rechte Ordnung gewahrt bleibt, ſchlecht, wenn ſie geſtört wird. Ich habe das in einem Lobgedicht auf die Oſterkerze kurz in den Verſen ausgeſprochen:

Alles iſt dein, iſt gut, weil du es geſchaffen, der Gute.
Unſer Teil iſt die Sünde, die ordnungverkehrende Liebe,
Die ſtatt deiner umfängt die Werke, die du geſchaffen.

Vom irrigen zum rechten Verſtändnis des Böſen

Dir, o Gott, gibt es nichts Böſes, ja nicht nur dir, auch deiner ganzen Schöpfung nicht; denn außerhalb iſt kein Etwas, das da einbräche und zerbräche die Ordnung, die du ihr vorgeſchrieben haſt. In ihren Teilen aber gilt für Übel manches, was nicht zu anderem ſtimmt; das nämliche aber ſtimmt doch wiederum mit anderem zuſammen und erſcheint uns gut und iſt auch gut in ſich ſelbſt. Und alle dieſe Dinge, die nicht unter ſich zuſammenſtimmen, ſtimmen doch zu dem niederen Teil der Schöpfung, den wir Erde nennen, und zu ihr ſtimmt auch mit ſeinen Wolken und Winden der Himmel über ihr. Und ferne liegt es mir zu ſagen: Dies ſollte gar nicht ſein. Denn ſähe ich ſie für ſich allein, ſo wünſchte ich ſie wohl beſſer, doch ſelbſt dann müßte ich auch um ihretwillen dich loben . . . Und ſchon wünſchte ich auch vom Einzelnen nicht mehr, daß es beſſer wäre, weil ich jetzt das Ganze bedachte. Reifern Urteils wog ich jetzt und fand die höhere Schöpfung beſſer als die niedere, beſſer aber als die höhere für ſich allein die Geſamtheit deſſen, was da iſt.

Geſunder Sinn geht denen ab, die an irgendetwas in deiner Welt Mißfallen haben, ſo wie er mir abging, da

vieles mir von deinem Geſchaffenen mißfiel. Und weil ſich meine Seele nicht zu dem erkühnte, daß ſie auch dich, mein Gott, mißfällig fand, ſo litt ſies nicht, daß, was ihr mißfiel, von dir ſein ſollte. So geriet ſie in den Glauben an zwei Weſenheiten und kam nicht zur Ruhe und redete irr. Und wiederkehrend machte ſie ſich einen Gott, der in die unendlichen Räume des Alls ausgegoſſen iſt, nahm ihn für dich, ſtellte ihn im Herzen auf und ward ſo abermals zum Tempel ihres Abgotts, ein Greuel für dich. Du aber nahmſt liebreich in deine Hände das Haupt des Unwiſſenden und ſchloſſeſt meine Augen, daß ſie Eitles nicht mehr ſähen. Da fand ich etwas Ruhe vor mir ſelbſt, und mein Irrwahn zerging im Entſchlummern. Und dann erwachte ich in dir, und ich ſah dich, den Unendlichen, nun anders. Und nicht mehr aus dem Fleiſche ſtammte dieſes Sehen.

Und ich blickte wieder auf das andere draußen und ſah, daß es ſein Daſein dir verdankt und alles ſich in dir beſchloſſen findet: aber nicht, als wäre es in dir wie im Raume, ſondern weil du der Allhaltende biſt durch die Hand Wahrheit. Und alles iſt wahr, ſoweit es iſt. Und Falſches kommt nur aus dem Glauben, daß etwas ſei, was nicht iſt. Und ich ſah, daß jedes ſtets zu ſeinem Orte ſtimme und zu ſeiner Zeit; daß du, allein der Ewige, nicht erſt nach ungemeſſenen Zeiträumen angefangen haſt zu wirken; daß alle Zeiträume, die vergangen ſind und die vergehen werden, ihr Gehen und ihr Kommen haben, nur weil du biſt, der da wirkt und bleibt.

Und ich fühlte und erfuhr es, daß es ohne Wunder zugeht, wenn Brot dem kranken Gaumen widerſteht, das dem geſunden wohlſchmeckt, wenn kranken Augen das

Licht verhaßt iſt, das lieblich iſt den geſunden. Schon deine Gerechtigkeit mißfällt den Böſen; was wunder, wenn auch Natter und Wurm mißfallen, die du geſchaffen haſt, wohlgeſtimmt zum niederen Bereich deiner Schöpfung. Und zu ihr ſtimmen auch die Böſen, um ſo beſſer, je mehr ſie die Ähnlichkeit mit dir verloren haben; und zu den höheren Teilen ſtimmen, die ſich dir verähnlichen. Und ich forſchte, was die Sünde ſei, und fand in ihr kein Eigenſein, nur die Verkehrtheit eines Willens, der ſich vom höchſten Weſen, von dir, o Gott, hinweggekehrt, hinab auf die Niedrigkeit, „herausgeworfen hat ſein Eingeweide“ (Sir. 10, 10) und nun ſich draußen bläht.

Das Böſe in den Zwecken Gottes

Es käme nicht einem Verderben gleich, ſich von Gott zu trennen, wenn es nicht in der Ordnung dieſer, alſo dem Verderben ſich ausſetzenden Natur läge, mit Gott verbunden zu ſein. Deshalb auch iſt der böſe Wille ein mächtiges Zeugnis für die Güte der Natur. Wie nun Gott der in ſich gute Schöpfer guter Naturen iſt, ſo weiß er es als gerechter Ordner der ſchlechten Willen wohl zu fügen, daß auch die böſen Willen und ihr Mißbrauch der guten Naturen in ſeiner Hand dem Zweck des Guten dienen. Er macht auch, daß der Teufel, gut als Werk des Schöpfers, durch ſeinen eignen Willen böſe, hinabverſetzt in ſeine Unterwelt, das Geſpött der Engel iſt, will ſagen, daß ſeine Angriffe zum Frommen ſind der Heiligen, indes er doch ſo ſehnlich wünſcht, ſie eben hiedurch zu verderben. Und weil nun Gott, da er ihn erſchuf, ſeine künftige Bosheit

wahrlich kannte und im voraus wußte, was Gutes er mit dieſer Bosheit ſchaffen werde, darum ſagt der Pſalm: „Dieſer Drache, den du zum Geſpött gebildet haſt.“ Was ſagen will: daß Gott als Bildner des Teufels ſchon, den er als Guter freilich gut gebildet, kraft ſeines Vorherwiſſens mit ſich einig war, wie er ihn gebrauchen werde, wenn er zum Böſen geworden.

Das ſelbſtherrliche Ich als Quelle des Böſen

Die Seele, die ſich in die Liebe zu ihrer Eigenmacht verſtrickt, ſinkt vom allgemeinen Ganzen hinab auf ihr perſönliches Teil. Statt in der Gefolgſchaft des all-lenkenden Gottes innerhalb der geſchöpflichen Geſamtordnung ſeinem ſegensvollen Geſetze ſich zu fügen, erſtrebt ſie mit dem Hochmut jenes Abfalls, der der Anbeginn der Sünde genannt wird (Sir. 10, 14 f.), über dieſe Ordnung hinaus ein Mehreres und verſucht es nach ihrem eigenen Geſetz zu meiſtern. Weil es aber über dieſe Ordnung des Ganzen hinaus nichts gibt, ſo verfällt ſie nur ins Beſtellen ihres kleinen Teils und wird im Streben nach dem Mehr nur armſeliger. Selbſtſucht heißt darum die Wurzel alles Böſen. Was immer der Menſch eigenſüchtig gegen die Geſetze des Weltlaufs unternimmt, das betreibt er mit den Mitteln ſeines leiblichen Seins, als hätte dies mehr als nur einen Teil des menſchlichen Ganzen zu bedeuten. Seine ſeeliſche Leere liefert ihn ganz dem Gefallen an den bewegten Formen des Sinnlichen aus, er verſtrickt ſich in dieſe Welt des Sinnlich-Bildlichen, die er in ſeinem Bewußtſein Wurzel

faſſen läßt, er befleckt ſeinen Geiſt im Buhlen der Phantaſie um die Sinnendinge, er ſammelt all ſein Streben nur auf das eine Ende hin, den Sinnen aus der Fülle des Leiblichen und Zeitlichen zu geben, wonach ſie lüſtern ſind, er ſucht ſich mit geblähtem Selbſt vor andern Knechten der Sinnlichkeit noch zu überheben oder verſchwindet ganz im ſchmutzigen Strudel der Wolluſt.

Der wahre Menſch aber iſt Bild und Gleichnis Gottes, und als ſolches kann er ſich nur im Streben nach dem, ders ihm eingeprägt, bewahren. Und deſto tiefer verbindet er ſich Gott, je weniger er bedacht iſt auf die Anſprüche ſeines Selbſt. Aber in der Gier, ſeine Eigenmacht zu koſten, wirft ſich das Ich wie auf einen Wink aus ſeinem Innern auf ſich ſelbſt als den Mittelpunkt der Welt. Wie jener Widerſacher im Anbeginn will es unter niemands Gewalt ſein. Von dieſer Mitte aber, die es gefunden wähnt, wird es — das iſt ſeine Strafe — abgetrieben, hinab in die Tiefe des Niedrigen, woran das Vieh ſich wohl ſein läßt. Iſt des Menſchen Ehre, Gottes Ebenbild zu ſein, ſo iſt es ſeine Schande, Ebenbild des Tiers zu werden. Darum ſteht geſchrieben: „Der Menſch in ſeinem Glanze kommt um die Erkenntnis ſeiner ſelbſt; er wird den unvernünftigen Tieren gleich und macht ſich zu ihrem Ebenbild“ (Pſ. 48, 12). Und wie anders brächt er dieſen weiten Weg von der höchſten Höhe in das Allerniederſte hinter ſich als über jene Mitte des Ich? . . . Überlaſtet vom eigenen Gewicht entſinkt die Seele ihrer Seligkeit, und der vermeſſene Verſuch des Ich, Mitte ſein zu wollen, ſchlägt ihr zur ſtrafenden Erkenntnis aus, welche Kluft ſich auftut zwiſchen dem Gut, das ſie verlaſſen, und dem Übel, das ſie angerichtet. Erſchöpft, entleert von aller Kraft, vermag

ſie die Umkehr nicht ohne die Gnade ihres Schöpfers, der ſie zur Buße ruft und ihr die Schuld vergibt.

Die Sünde verfehlt das erſtrebte Gut

Hochmut lügt Hoheit vor; der Eine aber, der alles überthront, biſt du, o Gott. Und Ehrſucht will Würde und Prangen; du aber biſt der Eine und Herrliche, der über allem und ewig höchſter Ehre würdig iſt. Und die Strenge der Mächtigen will gefürchtet ſein; wer aber iſt zu fürchten als der eine Gott allein? Was ließe ſeiner Macht ſich entreißen und entwinden; wann, wo, wodurch oder wem gelänge es? Und die Koſungen der Lüſtlinge werben um Liebe; aber nichts in der Welt iſt köſtlicher als deine erbarmende Liebe, und kein Liebesgut iſt erquickender als deine überſchöne lichtbringende Wahrheit. Und Vorwitz heuchelt Wiſſenseifer; doch das letzte höchſte Wiſſen um alles iſt bei dir. Unwiſſenheit ſelbſt und Torheit decken ſich mit dem Mantel der Einfalt und Unſchuld, weil ja du die reinſte Einfalt biſt. Und ſchuldlos biſt du auch, denn der Böſen Feinde ſind nur ihre eignen Werke. Die Trägheit zieht es nach der Ruhe; wo aber wäre Ruhe ſicher ohne dich, den Herrn? Üppigkeit will Vollgenügen, Überfülle heißen; du aber biſt der unvergänglichen Wonne ſatte, unerſchöpfliche Fülle. Verſchwendung gefällt ſich für Großmut zu gelten; doch aller Güter verſchwenderiſcher Spender biſt du. Habſucht will vieles beſitzen; und du beſitzeſt alles. Neid eifert um die Ehre des Vorrangs; was hätte ſeinen Rang über dir? Zorn trachtet nach Vergeltung; gerechter als du kann niemand vergelten. Furcht in

ihrer Ängſtlichkeit um geliebtes Gut erbebt vor Ungewohntem, Unverhofftem, es möchte Schaden bringen; dich aber, dem nichts Ungewohntes, Unverhofftes begegnen kann, was könnte dich von dem abſcheiden, was du liebſt? oder wo iſt volle feſte Sicherheit, wenn nicht bei dir? Traurigkeit verzehrt ſich um Verluſt von Dingen, woran Begierde ſich erletzt hat; denn ſo wie dir nichts weggenommen werden kann, ſo wünſcht ſie daß auch ihr geſchähe.

So treibt die Seele Buhlſchaft, wenn ſie von dir ſich wendet und ferne von dir ſucht, was ſie rein und klar nur findet, wenn ſie heimkehrt zu dir. Verkehrt äffen ſie dir nach alle, die weit von dir abkommen und aufſtehen wider dich. Doch darin auch, daß ſie verkehrt dirs nachtun wollen, bezeugen ſie, daß du der Schöpfer aller Natur biſt und keinem es gegeben iſt, ſich ganz von dir zu ſcheiden.

Gegen die Geſtirngläubigkeit

Viele bekennen wohl ihre Ungerechtigkeit, aber im Widerſpruch zu Gott dem Herrn. Werden ſie in Sünden befunden, ſo ſagen ſie: Gott hats gewollt. Vielleicht meint ihr: So ſpricht niemand — wer ſollte ſagen Gott hats gewollt! Aber was anders heißt es, wenn ſie ſagen: Das Fatum hat mirs getan, meine Sterne habens getan! Auf einem Umweg freilich wollen ſie mit ihrer Beſchuldigung Gott treffen, da ſie nicht auf dem graden Wege ſeine Verſöhnung wollen. Und ſo ſagen ſie: Das Fatum hat mirs angetan. Was iſt Fatum, Schickſal? Meine Sterne habens getan. Was ſind die Sterne? Doch die-

ſelben, die wir am Himmel ſehen! Und wer hat ſie gemacht? Gott! Wer hat ſie geordnet? Gott! Du ſiehſt, daß du dies haſt ſagen wollen: Gott hat gemacht, daß ich Sünde getan. So iſt Er der Ungerechte, du der Gerechte. Denn hätte Er es nicht getan, du hätteſt nicht geſündigt. Weg mit ſolcher Entſchuldigung! Denk an das Wort des Pſalms: „Neige mein Herz nicht auf arge Worte der Entſchuldigung im Kreiſe der Übeltäter“ (Pſ. 140, 4). Da gibt es Männer von Rang, die ihre Sündenſchuld verteidigen! Männer von Bedeutung zählen die Geſtirne, berechnen Lauf und Zeit der Sterne und glauben zu wiſſen, daß der ein Sünder ſei, der ein Rechtſchaffener ſei, daß Mars den Mörder mache, Venus die Ehebrecherin. Männer von Bedeutung ſprechen ſo, Gebildete, Erkorene in den Augen dieſer Welt! Aber mag man ſie Erwählte, Gelehrte, Weiſe nennen, dieſe Aſtrologen, die ſich die Schickſale der Menſchen zurechtfingern und ihre Lebensläufe aus den Sternen beſchreiben — mit der Freiheit der Entſcheidung hat mich Gott erſchaffen: wenn ich Sünde getan, bins ich, der ſie getan; und mein Bekenntnis ſei ein Bekenntnis gegen mich, nicht gegen Ihn! Ich rufe: „Herr, erbarme dich meiner“ (Pſ. 40, 5)! Es ruft der Kranke zum Arzt — ich bins, der ruft! Mit Emphaſe iſts geſagt: Ich, ich — nicht das Fatum, nicht das Schickſal, nicht der Teufel; ja, auch der hat mich nicht gezwungen, ich wars, der auf ſeine Einrede Ja geſagt. Ich rufe: Herr, erbarme dich meiner, heile meine Seele, weil ich dir geſündigt. „Ich will meine Bosheit vor dem Herrn bekennen wider mich und Du vergibſt meines Herzens Frevel“ (Pſ. 31, 5).

VII. AMOR – CARITAS – PIETAS

Die innerſte Triebkraft alles Wirkens

Liebe iſt immer da. Was iſt denn jedes Menſchen innerſtes Wirken, und ſei es ſchlecht, wenn nicht Liebe? Oder ſag mir, wo es keine Liebe gäbe, wo ſie nichts zu wirken hätte. Was Schande heißt, Ehebruch, Verbrechen, Totſchlag, Wollüſte aller Arten — wirkt da nicht Liebe? Alſo läutere deine Liebe: das Waſſer, das zur Kloake fließt, leite in den Garten. Ihr heißer Drang zur Welt werde heißer Drang zum Meiſter dieſer Welt. Iſt euch denn geſagt, ihr ſollt nichts lieben? Wahrlich nicht. Träge, tot, verwerflich und armſelig werdet ihr, wenn ihr nichts zu lieben habt. Ja, liebet, aber ſehet zu, was es ſei!

Lob der Liebe

Wie die Wurzel aller Übel das Begehren iſt, ſo die Wurzel alles Guten die Liebe. Die Größe und Breite des göttlichen Wortes wird erfüllt in unſerer Liebe zu Gott und dem Nächſten . . . Willſt du nicht die ganze Schrift durchforſchen, ihren ganzen Sinn erſchöpfen, alle Geheimniſſe ergründen, ſo halte die Liebe — daran hängt alles. So haſt du inne, was dort zu lernen war, und wirſt inne-

haben auch das andere, was du noch nicht gelernt haſt ... Trachtet nach der Liebe, dem ſüßen, köſtlichen Bande der Seele; ohne ſie iſt der Reiche arm, den Armen aber macht ſie reich. Sie iſt tragſam im Unglück, ſie hält im Glücke auf dem rechten Weg; ſie iſt ſtark im harten Leiden, fröhlich in guten Werken; in der Verſuchung geſchützt, in der Gaſtfreundſchaft weitherzig; unter wahren Brüdern freudig, geduldig unter falſchen. Und wohin greift ihre Macht? Sie iſt die Seele der Bildung, die Kraft der Prophetie, das Heil in den Sakramenten, der feſte Grund der Wiſſenſchaft, die Frucht des Glaubens, der Reichtum der Armen, das Leben der Sterbenden . . . Sie allein beneidet fremdes Glück nicht, weil ſie nicht eigenſüchtig iſt. Sie allein überhebt ſich ihres Glückes nicht, weil ſie nicht hochmütig iſt. Sie allein bleibt bewahrt vor der Laſt des böſen Gewiſſens, weil ſie nicht unrecht tut. Sie bleibt gelaſſen unter Schmähungen, wohlgewillt gegen den Haß, ruhig gegen den Zorn, wird nicht ſchuldig unter Angriffen, ſie iſt leidvoll über Unrecht — ſie lebt in der Wahrheit ... Darum erträgt ſie alles im Leben dieſer Zeit, weil ſie alles vom kommenden glaubt; ſie nimmt alles hin, was ſie hier trifft, weil ſie alles hofft, was ihr verheißen iſt. Wahrlich, ſie hört niemals auf. Alſo ſtrebet nach der Liebe, haltet ſie heilig, bringet Früchte der Gerechtigkeit. Und Reicheres noch, als ich zu ihrem Lobe ſagen konnte, ſollt ihr finden in ihr ſelbſt: ſie möge ſich in eurem Leben zeigen!

Die Hand der Seele

Niemand kann das Ewige lieben, wenn er nicht aufhört, das Zeitliche zu lieben. Sieh, was ſie iſt, die Liebe

des Menſchen: gleichſam die Hand der Seele. Wo ſie etwas hält, kann ſie kein Zweites halten. Damit ſie halten kann, was man ihr gibt, muß ſie weglegen, was ſie hält. Das will ſagen: Wer die Welt liebt, kann Gott nicht lieben, ſeine Hand iſt ſchon beſchäftigt. Sagt ihm Gott: nimm, was ich dir gebe — und will er nicht laſſen, was er hielt, ſo kann er nicht empfangen, was ihm angeboten wird.

Die beiden Reiche der Liebe

Es gibt zwei Arten Liebe — heilig iſt die eine, unheilig die andere. Die eine iſt auf die Gemeinſchaft gerichtet, die andere ichbeſchränkt; die eine ſieht aufs gemeine Wohl im Gedanken an die überirdiſche Gemeinſchaft, die andere will auch die Sache der Gemeinſamkeit unter ſich bringen in anmaßendem Herrſchverlangen; die eine ergibt ſich Gott, die andere ſucht es ihm gleichzutun; die eine iſt ruhevoll, die andere aufgeregt; die eine friedliebend, die andere aufrühreriſch; die eine hält es lieber mit der Wahrheit als mit dem Lobe urteilsloſer Menſchen, die andere giert nach Lob um jeden Preis; die eine denkt aus Freundſchaft, die andere aus Mißgunſt; die eine will dem Nächſten, was ſie ſich ſelber will, die andere will den Nächſten unter ſich zwingen; die eine wirkt auf den Nächſten ein zu ſeinem Beſten, die andere tut es um des Ihrigen willen; eine jede hat ihre Ahnen unter den Engeln, die eine in den guten, die andere in den böſen; und beide haben unterſchiedlich je ihr Reich gegründet im menſchlichen Geſchlecht — unter den Augen der anbetungswürdigen unausſprechlichen Vorſehung des Gottes, der alles Geſchaffene unter ſeinen Hän-

den hat und ordnet — das Reich der Guten, das Reich der Böſen. Über dem Treiben ihrer zeitlichen Gemiſchtheit verläuft das Geſchehen dieſer Welt, bis das letzte Gericht ſie ſcheidet und das eine im Bunde mit den guten Engeln das ewige Leben ſeines Königs gewinnt, das andere im Bunde mit den ſchlechten Engeln ſamt ſeinem König dem ewigen Feuer verfällt.

Die ſelbſtloſe Gottesliebe

„Selbſtlos freudig will ich dir opfern" (Pſ. 53, 8). Wer könnte das Gut ſolcher Herzensgeſinnung, wenn ein andrer ſie ausſpricht, auch nur im Gedanken erfaſſen, hätte er ſie nicht ſelber ſchon verkoſtet! Was heißt es: ſelbſtlos freudig will ich dir opfern? Ich möchte ſagen: das faſſe wer kann und wie ers kann; und kann ers nicht, ſo ſoll er glauben oder ſoll beten, daß ers faſſe. Wie könnte ich an dieſem Wort vorübergehen, ohne es euch ans Herz zu legen? Ich ſage euch, es drängt mich die Liebe, davon zu reden, und ich danke Gott, daß ihr acht auf meine Worte habt. Hättet ihr keine Luſt, mich zu hören, ſo ſchwiege ich ungern davon, ja, in meinem Herzen vermöchte ich, ſo der Herr mir Gnade gibt, nicht davon zu ſchweigen . . . Und was für ein Opfer ſoll es ſein, Brüder, welche Gabe iſt wert, daß ich ſie dem Herrn darbringe für ſein Erbarmen? Soll ich Opfer aus der Schafherde ſuchen, einen Widder aus der Herde auserſehen, Weihrauch aus dem Lande der Sabäer opfern? Was ſoll ich? Iſts nicht ein Opfer, wie das Wort es meint: „Das Opfer der Lobgeſinnung ehrt mich" (Pſ. 49, 23)? Und warum „ſelbſtlos

freudig"? Weil ich ohne Eigenſucht liebe, was ich lobpreiſe ... Was iſt „ſelbſtlos"? Wenn wir Gott ſeiner ſelbſt, nicht eines andern Zweckes wegen preiſen. Denn anders, mit der Abſicht auf eine Gabe außer ihm, liebſt du Gott nicht ſelbſtlos. Erröten müßteſt du, wenn dein Weib dich des Geldes wegen liebte und in Tagen der Notdurft vielleicht an Ehebruch dächte. Der du von der Gattin ſelbſtlos geliebt ſein möchteſt, du willſt Gott einer Sache wegen lieben? Was willſt du dir von ihm erwarten, nutzbedachter Menſch? Er bietet dir nicht die Erde, er bietet ſich ſelbſt, er, der Himmel und Erde gemacht hat ... Verachte alles und ſuche ihn allein. Seinetwegen, der ſie gibt, ſind ja auch die Dinge gut, die er gibt.

Wenn du liebſt, mit Seufzen liebſt, umſonſt ihn verehrſt, von dem du umſonſt erkauft biſt, wenn du dein Gemüt verſenkſt in alles, was er dir getan, und das Herz dir unruhig wird vor Sehnſucht nach ihm: dann begehre von ihm nichts mehr außer ihm — er allein iſt dir genug. Und magſt du noch ſo ſehr ein Menſch des Eigennutzes ſein: Gott iſt dir genug ... Ich ſage euch, Brüder, lernt es doch an den Ehen der Menſchen verſtehen, was ein reines Herz ſei vor Gott. Gewiß, es ſind nur Menſchenehen, aber keine Liebe hat zu ſeiner Frau, wer ſie der Mitgift wegen liebt; und nicht reine Liebe iſt es, wenn eine Frau den Gatten liebt, weil er ihr Geſchenke macht, kleine oder große. Iſt doch ſchon mancher reiche Mann ein armer Mann geworden. Wieviele Männer, die geächtet wurden, haben nun erſt doppelt die Liebe einer ſelbſtlos reinen Frau erfahren! Im Unglück des Mannes hat

ſich die Lauterkeit vieler Ehen bewährt. Um es offenbar zu machen, daß ihre Liebe nur dem Gatten gehört, haben ſie ihn nicht verlaſſen, nein, das Band der Treue noch enger geknüpft. Da alſo Mann und Frau ſich ſelbſtlos lieben, wenn ſie die reine Liebe haben: mit welcher Liebe iſt dann Gott zu lieben, der wahre, wirkliche Gemahl der Seele!

Wahre Selbſtliebe gründet in der Gottesliebe

Eines Menſchen Wert iſt nicht nach dem zu ſchätzen, was er weiß, ſondern nach dem, was er liebt. Und gute und böſe Liebe iſts, die das Herz gut macht oder böſe. Unſere Verkehrtheit alſo macht es, wenn wir weit ab ſind von Gottes rechter Ordnung; und was uns beſſer macht, daß wir uns recht ans Rechte halten können, das iſt der Liebeswille zu dieſer rechten Ordnung.

Laßt uns nach Kräften dafür ſorgen, daß zu Gott auch die gelangen, die wir lieben wie uns ſelbſt, wofern wir in der Liebe zu ihm auch in der Selbſtliebe ſchon erfahren ſind. Denn Chriſtus, die Wahrheit, ſagt, das ganze Geſetz ſamt den Propheten ſei enthalten in dieſen zwei Geboten: daß wir Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte, und den Nächſten wie uns ſelbſt. Der Nächſte aber iſt hier nicht im Sinn der Blutsverwandtſchaft, ſondern nach der geiſtigen Gemeinſchaft zu verſtehen, in der die Menſchen alleſamt verbrüdert ſind. Wenn ſchon das Geld die Menſchen einander nahebringt, wieviel mehr die Natur, die uns ſchon nach dem Geſetze der Geburt, nicht erſt des betriebſamen Verkehrs gemein-

ſam iſt. Auch jener Luſtſpieldichter — fehlt es doch witzigen Köpfen nicht an einem Widerſtrahl der Wahrheit — der einen Greis zum andern ſagen läßt: „Bleibt dir bei deinem Geſchäft ſo viel Zeit, daß du dich um Dinge kümmerſt, die dich gar nichts angehn?“, dieſer Dichter legt dem andern Greis die Antwort in den Mund: „Ich bin ein Menſch und meine auch, alles Menſchliche ſoll mich angehn.“ Dieſem Satze ſollen ganze Theater, voll von einfältigen Leuten, ihren Beifall geklatſcht haben. So ins Tiefe der menſchlichen Seelen alſo reicht ſchon von Natur der Gedanke ihrer Gemeinſchaft, daß ſelbſt an dieſem Orte keiner ſich als etwas anderes fühlte denn als Nächſten eines jeden Menſchen.

Obgleich nun der Menſch mit jener Liebe, die das göttliche Geſetz befiehlt, Gott und ſich ſelbſt und den Nächſten lieben ſoll, ſo ſind darum doch nicht drei Gebote gegeben und es heißt nicht „in dieſen dreien“, ſondern „in dieſen zwei Geboten iſt das ganze Geſetz ſamt den Propheten enthalten“, will ſagen in der Liebe zu Gott und in der Liebe zum Nächſten, den man lieben ſoll wie ſich ſelbſt. Daraus ſollte man erkennen, daß es keine andere Selbſtliebe gibt als die des Gottliebenden. Denn wer ſich anders liebt, von dem ſagte man beſſer, daß er ſich haſſe. Denn er begibt ſich ins Unrecht und beraubt ſich des Lichtes der ewigen Ordnung, weil er mit ſeiner Abkehr vom erhabenſten Gut, ſeiner Hinkehr auf ſich ſelbſt doch nur den Weg ins Niedere und Armſelige wandelt. An ihm erfüllt ſich die tiefe Wahrheit, die geſchrieben ſteht: „Wer Unrecht liebt, haßt ſeine eigene Seele“ (Pſ. 10, 6). Weil es nun keine wirkliche Selbſtliebe gibt, außer in der Gottesliebe, ſo war es nicht nötig, dem einen Gebot von der

Liebe zu Gott auch das andere von der Selbſtliebe beizufügen: denn liebt der Menſch Gott, ſo liebt er auch ſich ſelbſt.

Nehmen und Geben in der Liebe

Briefliche Antwort auf den Freundſchaftsantrag eines römiſchen Diakons

. . . Erfreut darüber, daß es dir wohlgeht, gebe ich dir den ſchuldigen Gruß zurück. Immer freilich ſchulde ich dir Liebe, denn Liebesſchuld iſt die einzige, die man auch durch Bezahlen niemals abtragen kann. Denn iſt man auch damit befaßt, ſie abzutragen, ſo nimmt doch die Schuldigkeit kein Ende, weil nie die Stunde kommt, die von der Zahlpflicht uns entbindet. Und Geben iſt da nie Verlieren, nein, Geben iſt Gewinn; man kommt da nicht um das, was man weggibt, man hat es nun erſt recht. Und wie man ſie nicht geben könnte, wenn man ſie nicht hätte, ſo hat man ſie erſt, wenn man ſie gibt. Sie wächſt mit jedem Geben, und man gewinnt ihrer um ſo mehr, an je mehr Menſchen wir ſie ſchenken. Und wie möchte man ſeinen Freunden verſagen, was man ſelbſt den Feinden ſchuldig iſt! Iſt es aber ein vorſichtig zögerndes Geben bei Feinden, ſo bei Freunden ein Erſtatten mit froher Sicherheit . . . Man zahlt ja Liebe nicht wie Geld. Nicht nur, daß Geld im Bezahlen abnimmt, Liebe ſich vermehrt: auch darin liegt ein Unterſchied, daß der Empfänger des Geldes uns um ſo lieber hat, je weniger wir auf Heimzahlung rechnen, daß aber der kein rechter Liebegeber wäre, der nicht auch freundlich auf Erſtattung dränge. Gegebenes Geld tritt auf die Seite des Empfängers und

verläßt den Geber, Liebe aber wächſt bei dem, der vom Geliebten, und wär es vergeblich, Gegenliebe fordert, und auch der Gegenliebende beginnt im Erſtatten zum Habenden zu werden. Darum, Herr und Bruder, erwidere ich von Herzen deine Liebe und bin froh im Empfangen. Ja, im Empfangen fordere ich ſchon weiter und im Geben bleibe ich noch Schuldner. Denn wir ſind beide Schüler eines Meiſters und wir ſchulden ihm ein lerngewillt Gehör, wenn er ſeinem Apoſtel die Mahnung in den Mund legt: „Seid niemand etwas ſchuldig, außer in der Liebe zueinander“ (Röm. 13, 8).

Einſamkeit als Quelle der geiſtigen Liebesſtimmung

Aus einem Briefe an den kranken Freund Nebridius

Ohne die Geborgenheit eines abgeſchiedenen Lebens vermag ich das Gut des wahren Glücks nicht zu koſten noch zu lieben. Glaub mir, ich brauche einen weiten Abſtand vom Toſen des flüchtig verrauſchenden Lebens, um nicht einem furchtlos trotzigen Weſen zu verfallen, das aus einer Härte kommt, die nicht Mut iſt, aus leerem Ehrgeiz und leichtgläubigem Sinn. Da kommt dann auch jene echte tiefe Freude über mich, die dem, was man ſonſt ſo Freude nennt, ganz und gar nicht zu vergleichen iſt.

Soll ein ſolches Leben der Natur des Menſchen nicht entſprechen? Woher käme es ſonſt, dieſes heitere Gefühl von Geborgenheit? Warum überkommt es den Menſchen um ſo lieber, je mehr er in der Kammer ſeines Geiſtes Gott anbetet? Und warum dauert, wenn der Menſch aus dieſem Heiligtum zu den Geſchäften ſeines Tages ſchreitet,

gewöhnlich auch die Seelenruhe an, die er dort gewonnen? Warum erſteht uns nach dem Tode, deſſen Furcht wir im Reden bezwingen, vollends ein Verlangen, wenn wir ſchweigen? Dir ſag ich dies — nicht jedem möcht ichs ſagen — dir ſage ichs, weil ich deines Geiſtes Flüge nach der Höhe kenne. Und wenn du ſelbſt an dir erfahren haſt, wie ſüß ſichs lebt, wenn die Seele der Liebe zum Sinnlichen abſtirbt, wirſt du mir beſtreiten, daß eines Menſchen ganzes Leben ſo furchtlos werden könne, daß er den Namen eines Weiſen verdient?

Die Wohltat menſchlicher Freundſchaft

Wahrer Troſt iſt nicht in den äußeren Dingen, ſondern dort, wo das wahre Leben iſt. Alſo hat der Menſch keinen anderen Weg zum Seligſein als das Gutſein. Gute Menſchen aber ſieht man ſchon in dieſem Leben eine ergiebige Quelle des Troſtes werden. Wenn Armut drückt, wenn Trauer niederbeugt, körperlicher Schmerz die Ruhe raubt, wenn ein Leben in der Fremde Trübſal iſt, wenn ſonſt welche Not auch immer peinigt: ſobald gute Menſchen da ſind, die mit den Fröhlichen ſich zu freuen, aber mit Weinenden auch zu weinen wiſſen und heilende Worte des Zuſpruchs finden, dann lindert ſich wunderſam die Härte des Geſchicks, die ſchwere Laſt wird leichter, die Feindlichkeit des Lebens wird bezwungen. Es ſchafft in ihnen dieſe Kraft und wirkt durch ſie kein anderer als der Eine, der ſie zu guten Menſchen gemacht hat durch ſeinen Geiſt. Und anderſeits, wenn Reichtum im Überfluß dich umgibt, kein Mangel ſich dir naht, wenn du die Geſund-

heit des Leibes und ein ſicheres Leben im Vaterland genießeſt: wenn aber böſe Menſchen um dich ſind, unter denen keiner iſt, dem du vertrauen kannſt, keiner, von dem dir nicht Argliſt, Trug, Streit, Feindſchaft, Tücke droht und widerfährt, wird da nicht alles bitter und freudlos, und weicht nicht Glanz und Köſtlichkeit von dieſen Dingen? So bleibt im Ganzen des Menſchlichen dem Menſchen nichts freundlich ohne die Freundſchaft des Menſchen.

Wer Freunde hat, der bete, daß ſie ihm bleiben; wer ſie nicht hat, bete, daß er ſie erhalte.

Von der wohltuenden Liebe und der Feindesliebe

Liebe — ein köſtlich Wort, ein köſtlicher Tun . . . Nicht zu jeder Stunde von ihr ſprechen ſollen wir, aber zu jeder Stunde ſie im Herzen haben. Wie wir auch im Halleluja Gott lobſingen, nicht immer, auch nicht eine Stunde, nur das Teilchen einer Stunde, um uns dann wiederum auf anderes zu wenden, in unſerm Tun aber Gottes Lob ohne Unterlaß vermögen — ſo iſt's mit der Liebe. Werke des Erbarmens, die Stimmung des Mitgefühls, der heilig-fromme Wandel, der unverſehrte Sinn der Keuſche, das Maßhalten nüchterner Beherrſchtheit — das freilich ſoll immerfort Beſitz unſeres Innern ſein, ſei's im öffentlichen Leben, ſei's in unſerm Hauſe, vor den Menſchen wie im Schlafgemach, in unſerm Reden, unſerm Schweigen, im Tätigſein und in der Feierzeit. Immer ſollen wir ſie in uns bewahren, dieſe Tugenden alle, die ihren Ort in unſerm Innern haben. Wer möchte ſie alle nennen! Dieſes Heer des Gebieters, der drinnen thront in deinem Geiſte! Ja, wie ein Herrſcher

durch ſein Heer vollbringt was ihm gefällt: ſo ſchaltet mit den Tugendkräften wie mit einer Dienerſchaft der Herr Jeſus Chriſtus, wenn er Wohnung genommen in unſerm innern Menſchen, im Geiſte deſſen, der glaubt an ihn. Und dieſe Kräfte ſind's, durch die verherrlicht wird, was nicht mit Augen zu ſehen und was doch zu ahnen, wenn die Rede von ihm geht. Wie könnte man's loben, liebte man's nicht; wie könnte man's lieben, ſähe man's nicht. Und liebt man ſie nur darum, weil man ſie ſieht, freilich nur mit dem Blick des innern Auges: ſo ſind es doch dieſe unſichtbaren Kräfte, die unſere Glieder leiblich ſichtbar in Bewegung ſetzen. Den Fuß zum Wandeln — wohin? Wohin der gute Wille, Streiter für ſeinen guten Herrn, ihn bewegt. Die Hand zum Tun — was zu tun? Was ſie die Liebe heißt, ders im Innern eingegeben wird vom Heiligen Geiſte. Die Glieder freilich ſieht man, wie ſie ſich bewegen — was von innen her befiehlt, das iſt nicht zu ſehen. Wer immer dort befiehlt: der Befehlende und auch der innere Menſch, dem befohlen wird — ſie wiſſen es.

Alle Liebe nun, teure Brüder, hat einen Zug von Wohltun . . . Nicht wie der Feinſchmecker ſagt: ich liebe die Krammetsvögel, nicht dieſer Art ſoll unſere Menſchenliebe ſein. Du fragſt: wieſo? Nun, er tötet und verzehrt. Er liebt ſie, ſagt er, und ſeine Liebe geht auf Tod und Vernichtung aus. Und alles was wir lieben um des Eſſens willen, das lieben wir, um im Verzehren uns ſelber zu erquicken. Ich frage: ſoll man ſo auch Menſchen lieben, ſie gleichſam zum Genuß verzehren? Nein, die gütige Liebe iſt von der Art der Freundſchaft, die dem Liebenden ge-

währen möchte. Wie aber, wo nichts zu gewähren iſt? Die Gütigkeit allein iſt dem Liebenden genug. Wir wollen doch nicht wünſchen, es ſolle Elende geben, damit wir an ihnen Barmherzigkeit üben können. Du gibſt Brot dem Hungernden — beſſer wär's, es brauchte keiner hungern und du keinem geben. Du kleideſt den Nackten — daß doch alle ihre Kleider hätten und dieſe Not nicht wäre! Du begräbſt einen Toten — käme doch einmal jenes Leben heran, aus dem niemand mehr hinwegſtirbt! Du ſchlichteſt zwiſchen Streitenden — wäre doch ſchon jener Friede des ewigen Jeruſalem, wo niemand ſich entzweit! Denn alle dieſe Pflichten erwachſen doch nur aus der bittern Notwendigkeit. Nimm das Elend hinweg — auch die Werke der Barmherzigkeit hören auf. Die Werke der Barmherzigkeit hören auf — wird aber auch die Flamme der Liebe erlöſchen? Reiner liebſt du den Begüterten, dem du nichts zu gewähren haſt: lauterer wird dieſe Liebe ſein und um vieles ehrlicher. Denn wenn du dem Armen gewährſt, allzu leicht gelüſtet dich, über ihn dich zu erheben, und gerne ſiehſt du den dir unterwürfig, der doch die Urſache deines Wohltuns iſt. Jener war der Bedürftige, du biſt der Spender; weil du gegeben, kommſt du dir größer vor als der andere, dem gegeben worden. Bedenke lieber eure Gleichheit: wie ihr alle beide ſeid unter dem Einen, dem keiner was zu geben hat.

Von dieſer Art iſt der wahre Chriſt, daß er ſich über die andern Menſchen nicht erhebt ... Willſt du dich beſſer dünken als der andere, ſo ſiehſt du's nur mit Neid, wie er als Gleicher ſich an deine Seite ſtellt. Du ſollſt es wollen, daß alle dir im Guten gleich ſind; und haſt du an Klugheit einen übertroffen, ſo wünſche die gleiche Klugheit

auch ihm. Solange er langſamen Geiſtes iſt, lernt er von dir, ſolange er ungebildet iſt, bedarf er deiner, und du erſcheinſt als der Höhere, der Meiſter, er als der Niedere, der Schüler. Willſt du nicht die Gleichheit des andern, ſo wünſcheſt du ihn immer untertan als deinen Schüler. Willſt du ihn aber untertan als Schüler, ſo wirſt du ein eiferſüchtiger Meiſter ſein. Wenn du ein eiferſüchtiger Meiſter biſt, worin wirſt du Meiſter ſein? Ich bitte dich, mach ihn nicht zum Schüler deiner Eiferſucht. Höre den Apoſtel über das Weſen der Liebe: Ich wünſche, daß alle Menſchen ſeien wie ich. Darum war er über allen, weil er in ſeiner Liebe wünſchte, daß alle ihm gleichen . . .

Warum ſollſt du deinen Feind lieben, was ihm wünſchen? Daß er geſund ſei in dieſem Leben? aber wenn es ihm doch nicht frommt! Daß er reich ſei? aber wenn der Reichtum ihn verblendet! Daß er ein Weib heimführe? aber wenn er nur Bitterkeit davon hätte! Daß er Kinder habe? aber wenn ſie mißraten! Unbeſtändig ſind dieſe Dinge all, die du deinem Feind aus Liebe wünſchen magſt — unbeſtändig ſind ſie. Wünſche ihm, daß er mit dir ins ewige Leben komme; wünſche ihm, er ſolle dein Bruder werden. Hat deine Feindesliebe ſolche Wünſche, ſo liebſt du ihn als einen Bruder: nicht was er iſt, ſondern was du willſt, daß er ſein ſoll. Irre ich nicht, ſo habe ich euch ſchon einmal geſagt: Ein trefflicher Handwerksmeiſter ſieht nichts lieber als das unbehauene Holz aus dem Walde — weiß der Himmel, was er daraus machen will; aber ſein Wohlgefallen meint nicht, daß es bleiben ſolle wie es iſt; ſeine Meiſterphantaſie ſieht ſchon, was daraus werden kann; und

daran hängt ſein Wohlgefallen, was er daraus machen wird, nicht was da vor ſeinen Augen liegt. Ihm gleicht Gott in ſeiner Liebe zu uns Sündern. Ja, er liebt uns Sünder, ſage ich; denn es heißt: „Nicht die Geſunden brauchen den Arzt, ſondern die Kranken“ (Matth. 9, 12). Liebt er nun uns Sünder darum, daß wir Sünder bleiben? Wie der Meiſter das Holz vom Walde, ſo ſieht Gott auf uns und denkt an den Bau, zu dem er uns gebraucht, nicht mehr an den früheren Wald. So auch ſieht die Feindesliebe auf den Widerſacher, mag er toben in Worten, die wie Biſſe ſind, mag er mit Schmähungen dich erbittern, mit geiferndem Haß dich verfolgen: du vergißt bei all dem nicht, daß er Menſch iſt. Du ſiehſt dieſes ganze feindſelige Weſen aus dem Menſchen kommen, du ſiehſt auch, was an dieſem Menſchen dennoch Werk Gottes bleibt. Er wäre ja nicht Menſch ohne Gottes Tat. Nur der Haß gegen dich, der Neid — das iſt ſein, des Menſchen, Werk. Und was ſprichſt du bei dir in deiner Seele? Herr, ſei ihm gnädig, vergib ihm die Sünden, laß ihn zittern in deiner Furcht, mach ihn anders! Du liebſt an ihm nicht, was er iſt, ſondern was du willſt daß er wäre. So alſo liebſt du im Feinde den Bruder . . .

Siehe, wie Chriſtus geliebt hat! Er wollte nicht, daß ſeine Verfolger blieben was ſie waren. Vater, ſagte er, verzeih ihnen, denn ſie wiſſen nicht was ſie tun... Und die grauſam ſein Blut vergoſſen haben, ſie haben es gläubig getrunken.

All dies ſage ich, daß ihr ernſt macht mit der Feindesliebe. Tobt jemand gegen dich? Er tobt, du bete; er haßt, du ſei barmherzig. Das Fieber in ſeiner Seele haßt dich noch — iſt er geſund, er wird dir's danken. Wie liebt doch der Arzt den Kranken? Iſt es denn der Kranke, den er

liebt? Wenn er das Kranke an ihm liebt, so wünscht er sich ihn immer krank. Nein, um dessentwillen liebt er ihn: nicht daß er krank bleibe, sondern aus einem Kranken ein Gesunder werde. Und was hat er oft von Rasenden zu leiden! Er verfolgt das Fieber, aber er verzeiht dem Menschen ... So tu auch du! Haßt dich dein Feind, haßt dich ungerechterweise, so wisse, daß ein erdhafter Trieb ihn beherrscht. Wenn auch du ihn hassest, so vergiltst du Übel mit Übel. Was läßt dich Übel vergelten mit Übel? Den einen Fieberkranken, der dich haßt, hab ich beweint; schon hab ich ihrer zwei zu beklagen, wenn auch du ihn hassest. Freilich, er stellt deiner Sache nach, er bringt dich, ich weiß nicht um was für ein zeitlich Ding — du hassest ihn, denn er macht dir's irgendwie zu eng auf dieser Welt. Nun, laß es dir nicht enge werden: „wandere aufwärts, himmelzu! Wo alles frei und weit ist, da hab dein Herz, damit du aller Enge und Bedrängnis überhoben bist in der Hoffnung aufs ewige Leben. Gib acht, auch der Himmel raubt dir von dem Deinen; doch es geschieht nicht ohne Willen dessen, der jedes Kind schlägt, das er aufnimmt" (Hebr. 12, 6). In Gottes Hand ein Werkzeug zu deinem Heile — das ist dein Feind. Sieht Gott, es sei dein Bestes, daß du dich entäußerst, so läßt er's geschehen, daß dein Feind dich schlage. Heilt er dich durch deinen Feind, so sei es auch an dir, den Feind zu heilen.

Opfer und Opfergesinnung

So töricht ist niemand, daß er glaubte, Gott bedürfe zu irgendwelchen Zwecken unseres Opfers. Daß dem nicht so ist, bezeugt die Schrift an vielen Stellen; ich will der Kürze wegen nur auf das knappe Psalmwort verweisen:

„Ich ſprach zum Herrn: Mein Gott biſt du; denn du bedarfſt nicht meiner Güter“ (Pſ. 15, 2). Danach darf man glauben, daß Gott weder unſer Opfertier noch ſonſt vergängliche irdiſche Dinge nötig hat, ja, nicht einmal die Gerechtigkeit des Menſchen, daß der Zweck aller wahren Gottesverehrung beim Menſchen liegt, nicht bei Gott. Es iſt da wie bei Quell oder Licht: niemand wird ſagen wollen, er nütze der einen, wenn er aus ihr trinkt, dem andern, wenn er's in ſein Auge aufnimmt. Und wenn von den Vätern der Vorzeit andere Opfer dargebracht wurden als heute, Tieropfer, von denen das Volk Gottes nur noch lieſt, ohne ſie zu wiederholen, ſo iſt dies nicht anders zu verſtehen, als daß ſich hierin wie im Sinnbild zu erkennen gab, was in unſerm Innern vor ſich geht, wenn wir gewillt ſind Gott anzuhangen und zum gleichen Ende auch auf unſern Nächſten einzuwirken ſuchen. Das ſichtbare Opfer iſt alſo Sakrament, heiliges Zeichen des inneren unſichtbaren Opfers. In dieſem Sinne ſpricht der Büßer beim Propheten, ſpricht der Prophet ſelbſt im Verlangen nach Gottes ſündenvergebender Barmherzigkeit: „Hätteſt du Opfer gewollt, ich hätte ſie gegeben, aber an Brandopfern haſt du kein Gefallen. Opfer vor Gott iſt ein zerknirſchter Geiſt, und nicht verſchmähen wird der Herr ein zerbrochenes, gebeugtes Herz“ (Pſ. 50, 18). Bedenken wir's, wie er im nämlichen Atemzug geſagt, Gott wolle kein Opfer und er wolle Opfer. Was er nicht will, iſt das Opfer eines geſchlachteten Tieres, was er aber will, iſt das Opfer eines zerknirſchten Herzens. Im nämlichen Worte wird geſagt, was er nicht will, und bedeutet, was er will. Es heißt, Gott wolle nicht Brandopfer, wie die Toren meinen, daß er ſie wolle, gleichſam zu ſeiner Luſt. Denn

wäre es nicht nach Gottes Sinn, daß die Opfer, die er will — wie eben das zerknirſchte und gebeugte Herz des Reuigen — ſinnbildet wären in den Opfern, nach denen er, wie die alte Meinung war, Begehren trug, ſo hätte er ſie im alten Geſetz nicht geboten. So mußte einmal zur rechten und beſtimmten Zeit dieſes Opferweſen eine Wandlung erfahren, damit nicht ſtatt deſſen, wofür ſie nur ein Sinnbild waren, jene blutigen Opfer länger noch als Gottes Wunſch oder des Menſchen Selbſtempfehlung gälten . . .

Wenn darum geſchrieben ſteht: „Barmherzigkeit liebe ich mehr als Opfer“ (Oſ. 6, 6), ſo iſt dies ſo zu verſtehen, daß ein Opfer über das andere erhaben iſt; denn was von Menſchen gemeinhin Opfer genannt wird, iſt nur Zeichen für das wahre Opfer. Das wahre Opfer aber iſt die Barmherzigkeit . . . „Durch ſolche Opfer gefällt man Gott“ (Hebr. 13, 16). Was wir über die vielerlei Opfer im Dienſt des Zeltes oder des Tempels leſen, zielt in ſeiner letzten Bedeutung auf die Liebe zu Gott und dem Nächſten ab. Denn, ſo ſteht geſchrieben, „an dieſen zwei Geboten hängt das ganze Geſetz und die Propheten“.

So iſt ein wahres Opfer jedes Werk, das unſer Gottanhangen in heiliger Gemeinſchaft fördert, alſo jedes Werk, mit dem wir es auf jenes Zielgut abgeſehen haben, an dem unſer wahres Seligſein gelegen iſt. Auch die Barmherzigkeit, die ſich des Nächſten annimmt, iſt Opfer nur als Werk um Gottes Willen. Denn obgleich vom Menſchen kommend, iſt Opfer immer etwas, was die Gottheit betrifft . . . Darum iſt auch der Menſch, auf Gottes Namen geweiht und Gott hingegeben, ein Opfer, ſofern er der Welt abſtirbt, um Gott zu leben.

VIII. CHRISTUS

Der Weg, die Wahrheit und das Leben

„Ich bin", ſpricht Chriſtus, „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6). Willſt du wandeln, ſo bin ich der Weg. Willſt du ohne Täuſchung ſein, ſo bin ich die Wahrheit. Willſt du nicht ſterben, ſo bin ich das Leben. Das ſagt dir dein Erlöſer: Du kannſt nirgends hingehen als zu mir; und du kannſt nirgends gehen als durch mich.

Wenn dir der Herr dein Gott geſagt hätte: Ich bin die Wahrheit und das Leben, und du verlangteſt die Wahrheit und wünſchteſt das Leben, ſo würdeſt du nach dem Wege dahin ſuchen und dir ſagen: Etwas Großes iſt die Wahrheit, etwas Großes das Leben; wenn es doch einen Weg gäbe, wie meine Seele dahin gelangt! Suchſt du den Weg, ſo höre ſein Wort: Ich bin der Weg. Ehe er dir ſagte wohin, ſagte er wodurch: Ich bin der Weg. Wohin? Und die Wahrheit und das Leben . . . Indem er beim Vater blieb, iſt er die Wahrheit und das Leben; indem er das Fleiſch annahm, wurde er der Weg.

Er hungerte, dürſtete, ward müde, ſchlief, wurde gefangen, geſchlagen, gekreuzigt, getötet. Dies iſt der Weg; wandle durch Demut, damit du zur ewigen Herrlichkeit gelangeſt. Gott Chriſtus iſt das Vaterland, wohin wir gehen;

der Menſch Chriſtus iſt der Weg, auf dem wir gehen. Zu ihm gehen wir, auf ihm gehen wir — was fürchten wir zu irren?

Das Heil im Menſchgewordenen

Laßt uns innewerden, wie köſtlich der Herr iſt: denn er hat uns zum Pfande verliehen den Geiſt, in dem wir ſeine Köſtlichkeit erfahren ſollen. Und laſſet uns trachten nach der Quelle des Lebens, von der wir in nüchterner Trunkenheit beſprengt und überflutet werden, ſo wie „der Baum, der gepflanzt iſt an Baches Lauf, der Frucht bringt zu ſeiner Zeit und nicht Mangel hat an Lebensfülle“ (Pſ. 1,3). Spricht doch der Heilige Geiſt: „Die Söhne der Menſchen hoffen unter dem Schirme deiner Flügel; trunken werden ſie vom Überfluſſe deines Hauſes, und am Wildbach deiner Wonne tränkſt du ſie, denn bei dir iſt die Quelle des Lebens“ (Pſ. 35, 8 f.). Solche Trunkenheit verwüſtet nicht den Geiſt, ſie reißt ihn empor und erfüllt ihn mit dem Vergeſſen alles Irdiſchen. Aus vollem Gemüte laßt uns ſprechen: „Wie der Hirſch ſich ſehnt nach den Waſſerbächen, ſo ſehnt ſich nach dir, o Gott, meine Seele“ (Pſ. 41, 2).

Wenn wir aber von den Erlebniſſen der Weltliebe noch krank ſind an unſrer Seele, ſtumpf für die Empfindung der Köſtlichkeit des Herrn, ſo laßt uns glauben an die göttliche Bedeutung deſſen, was nach dem Willen des Herrn in den heiligen Schriften geſagt iſt über ſeinen Sohn, der nach dem Worte des Apoſtels „ihm geworden aus dem Samen Davids dem Fleiſche nach“ (Röm. 1, 3). Denn „alles iſt durch ihn geworden“, ſteht im Evangelium geſchrieben,

„und ohne ihn ist nichts geworden" (Joh. 1, 3). Er hat sich ja erbarmt unserer Armseligkeit, die nicht sein Werk ist, sondern das Kind unseres eigenen Willens. Denn „Gott hat den Menschen zu unzerstörlichem Leben erschaffen" (Weish. 2, 23) und hat ihn ausgestattet mit der Gabe der freien Entscheidung. Ja, wo bliebe sein Vorrang, wenn er den Geheißen Gottes nur aus dem Zwange der Notwendigkeit statt aus freiem Willen diente? ... Diese unsre Armseligkeit auf sich zu nehmen hat Gottes Sohn sich gewürdigt: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh. 1, 4). Nicht als hätte sich an der Ewigkeit seines Wesens etwas gewandelt, sondern um den wandelbaren Augen der Menschen als die wandelbare Kreatur zu erscheinen, die er in seiner wandellosen Majestät sich angelegt hat.

Nun gibt es Toren, die da sagen: Konnte Gottes Weisheit die Menschen nicht anders erlösen, als daß sie das Menschliche annahm, daß sie von einem Weibe geboren wurde und von Sündern all jene Leiden erfuhr? Denen sagen wir: Gewiß konnte sies; aber hätte sie anders getan, so hätte gleicherweise auch dies eurer Torheit mißfallen. Denn wenn es den Augen der Sünder nicht erschiene — dieses ewige Licht meine ich, das mit dem Auge des Innern gesehen wird —, so wäre es für den getrübten Geist der Menschen nicht zu sehen. Nun aber, da es in Sichtbarkeit uns zu lehren sich gewürdigt hat, um uns für das Unsichtbare zu bereiten, nun mißfällt es den Stoffverfallenen, weil es keinen goldenen Leib gehabt, mißfällt es den Schamvergessenen, weil es vom Weibe geboren ward (denn solche nehmen argen Anstoß daran, wenn Frauen empfangen und gebären), mißfällt es den Hochfahrenden,

weil es geduldig Schimpf und Hohn auf ſich genommen, mißfällt es den Luſtmenſchen, weil es gekreuzigt ward, mißfällt es den Feigen, weil es geſtorben iſt. Und um dem Anſchein zu entgehen, als ſetzten ſie damit ihre eigene Verkehrtheit ins Recht, ſo ſagen ſie, das alles mißfalle ihnen nicht am Menſchen überhaupt, ſondern nur am Sohne Gottes. Sie wiſſen ja nicht, was es um die Ewigkeit Gottes ſei, der das Menſchliche angenommen, und was es um das Menſchengeſchöpf ſei: das wandlungsfähige, das in ſeine urſprüngliche Kraft zurückkehren und am Wort des Herrn zur Einſicht kommen ſollte, daß man von dem Elend, das wir in der Sünde aufgehäuft, nur im Tun des Rechten geneſen kann. Es ward uns offenbar das Maß der Ohnmacht, die der Menſch verſchuldet hat und Gottes Erbarmen wieder von ihm nehmen ſollte. Da hat Gottes Sohn des Menſchen Weſen angelegt und in ihm auch Menſchliches gelitten. Über alles Denken groß iſt dieſe Kraft des Heiles an den Menſchen. Ja, kann man von Hochmut geſunden, wenn es kein Geſunden gibt an der Demut des Sohnes Gottes? Kann man von Habgier noch geſunden, wenn es kein Geſunden gibt an der Armut des Sohnes Gottes? Kann man von zornmütigem Weſen geſunden, wenn es kein Geſunden gibt an der Geduldigkeit des Sohnes Gottes? Kann man von Frevelſinn geſunden, wenn es kein Geſunden gibt an der Liebe des Sohnes Gottes? Kann man vollends noch von Todesbangen geſunden, wenn es kein Geſunden gibt an der Leibesauferſtehung Chriſti, unſeres Herrn? Aufrichten ſoll ſich hoffnungsvoll das menſchliche Geſchlecht, wiedererkennen ſeine wahre Natur, ermeſſen ſeinen hohen Wert an dem, was ſeinetwegen Gott getan. Wollet doch nicht euch ſelbſt verachten, ihr Männer: der

Sohn Gottes hat Manneswesen angenommen. Wollet euch nicht selbst verachten, ihr Frauen: der Sohn Gottes ist aus einer Frau geboren worden. Wollet nicht lieben, was des Fleisches ist: im Sohne Gottes sind wir weder Mann noch Frau. Wollet nicht lieben, was zeitlich ist: denn wäre es gut, das zu lieben, so liebte es auch der Mensch, als welcher Gottes Sohn erschienen ist. Wollet nicht bangen vor Kränkungen, Kreuzen und Tod: könnten sie Schaden stiften am Menschen, so litte sie nicht der Mensch, als welcher Gottes Sohn erschienen ist. Dieses Wort des Aufrufs, überall gepredigt, überall mit Ehrfurcht aufgenommen, Heilkraft einer jeden Seele, die es befolgt, ergriffe nicht die menschlichen Verhältnisse, wären nicht all jene Dinge vollbracht worden, die ein Mißfallen sind den Toren . . . Wenn wir hohe Meinung von uns haben, so laßt uns unsere Würde suchen in der Nachfolge dessen, der des Allerhöchsten Sohn genannt wird; wenn wir geringere Meinung von uns haben, so lasset uns beherzt den Fischern und den Zöllnern folgen, die ihm nachgefolgt. O Heil, das zu allen kommt, alles geblähte Wesen niederbeugt, alles Siechende neubelebt, alles Auswüchsige beschneidet, allem Notwendigen vorsehend seine Bahnen weist, alles Verlorene wiederherstellt, alles Verdorbene zurechtbringt. Wer möchte aufstehen wider Gottes Sohn? Wer möchte an sich verzweifeln, wenn seinethalben Niedrigkeit angenommen Gottes Sohn? Wer möchte das selige Leben in den Dingen wähnen, die verachten lehrte Gottes Sohn? Vor welchem Ungemach möchte die Flucht ergreifen, wer des Menschen Natur gehütet und geborgen glaubt seit den Drangsalen des Sohnes Gottes? Wer kann sich vom Reich der Himmel ausgeschlossen glauben, wenn er sieht, wie Zöllner und

Dirnen nachgefolgt dem Sohne Gottes? Von welcher Verkehrtheit findet nicht Erlöſung, wer da ſieht und liebt und nachlebt die Taten und die Worte des Menſchen, in dem ſich uns zum Lebensvorbild dargeſtellt hat Gottes Sohn?

Das Kreuz

Dank ſei unſerm Herrn und Gott, daß er uns gegen die Übel der Welt einen unvergleichlichen Beiſtand gegeben. Denn dieſer erſchreckende Strom des Nichtswürdigen im menſchlichen Geſchlecht, wohin trüge er uns, wen riſſe er nicht in ſeinen Strudel, hinab in ſeine Tiefe, wenn nicht das Kreuz Chriſti auf dem mächtigen Wellenbrecher der Autorität hoch und ſtark aufgepflanzt wäre, damit wir im Ergreifen ſeiner Feſtigkeit Halt gewinnen und nicht den Stimmen böſen Zuredens und verführeriſchen Antriebs im grenzenloſen Wirbel dieſer Welt unrettbar verfallen! Über der Schmutzlache des ſittlichen Verderbniſſes und der verwerflichen Lebensanſchauung vergangener Zeit mußte die Autorität des Himmels erſcheinen und zu Hilfe kommen, um uns freiwillige Armut, Enthaltſamkeit, Güte, Gerechtigkeit, Eintracht, wahre Frömmigkeit und all die andern leuchtenden, mächtigen Tugenden zu lehren, nicht allein zur ſittlich würdigſten Geſtaltung dieſes Lebens, nicht allein zur Feſtigung der Gemeinſchaft des irdiſchen Staatsweſens in der vollen Eintracht, nein, auch zu dem Ende, daß der Menſch das ewige Heil und ein jedes aufs Ewige gerichtete Volk jenen himmliſch-göttlichen Staat gewinne, zu deſſen Bürgern uns machen Glaube, Hoffnung und Liebe.

IX. GRATIA

Glaube als Wirkung der Auserwähltheit

Betrachten wir die Berufung, durch welche Menſchen zu Auserwählten werden: nicht auserwählt, weil ſie geglaubt haben, ſondern auserwählt, damit ſie glauben. Über ſie hat der Herr ſelbſt völlig klar geſprochen, wo er ſagt: „Nicht ihr habt mich erwählt, ſondern ich habe euch erwählt“ (Joh. 15, 16). Wenn ſie aber darum auserwählt waren, weil ſie geglaubt hatten, ſind dann nicht ſie es, die zuvor im Glauben ihn erwählt hatten, um der Erwählung würdig zu werden? Dieſe Deutung verbietet gänzlich, der da ſagt: Nicht ihr habt mich erwählt, ſondern ich habe euch erwählt. Ohne Zweifel, auch ſie haben ihn erwählt, da ſie Glauben faßten an ihn. In keinem andern Sinne ſpricht er jenes Wort, als in dieſem: daß nicht ſie ihn erwählt haben, um von ihm erwählt zu werden, ſondern er habe ſie dazu auserwählt, daß ſie ihn erwählen; denn ſeine Barmherzigkeit kommt ihnen zuvor als Gnade, nicht nach Verdienſt. Er hat ſie alſo aus der Welt auserwählt, da ſie im Fleiſche wandelten, ſie, die doch ſchon in ihm auserwählt waren vor Gründung der Welt. Das iſt die feſte Wahrheit von der Auserwählung und der Gnade. Denn was heißt es, wenn der Apoſtel ſagt: „So wie er uns in ihm erwählt

hat vor Gründung der Welt“ (Eph. 1, 4)? Sollte dies nun heißen: Gott hat diejenigen vorausgewußt, die Glaubende ſein würden, nicht aber hat er ſelbſt ſie zu Glaubenden gemacht, ſo widerſtreitet dieſer Auffaſſung des göttlichen Vorauswiſſens das Wort des Sohnes: Nicht ihr habt mich erwählt, ſondern ich habe euch erwählt; was doch heißen ſoll: Gott habe vorausgewußt, welche Menſchen ihn erwählen und alſo die Gnade verdienen würden, von ihm erwählt zu werden. Sonach ſind ſie vor Gründung der Welt erwählt worden kraft der Vorherbeſtimmung, in der Gottes Vorauswiſſen um ſein künftiges Tun beſchloſſen lag; aber aus der Welt erwählt worden ſind ſie kraft der Berufung, mit der Gott das Vorausgewußte zum Ereignis werden ließ. Denn die er vorherbeſtimmt hat, die hat er auch berufen; was nach jenem Schriftwort (Röm. 8, 30) ſagen will: keine andern als die Vorherbeſtimmten hat er berufen, keine andern als die Berufenen hat er gerechtfertigt, keine andern als die Vorherbeſtimmten, Berufenen, Gerechtfertigten hat er verherrlicht — in dem Ende nämlich, das kein Ende hat. Die Gläubigen alſo hat Gott auserwählt, das heißt: daß ſie es werden, nicht weil ſie es ſchon waren. Der Apoſtel Jakobus ſagt: Hat nicht Gott die Armen in dieſer Welt auserwählt, zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches, das Gott denen, die ihn lieben, verheißen hat? (Jak. 2, 5). Durch Auserwählung alſo ſchafft er Reiche im Glauben, Erben des Reiches. Er erwählt in ihnen — ſo läßt ſich richtig ſagen — eben dasjenige, was er durch die Erwählung in ihnen erſt hervorbringen will. Nun bitte ich, wer kann das Wort des Herrn: Nicht ihr habt mich erwählt, ſondern ich habe euch erwählt, wer kann es vernehmen und dann noch die Mei-

nung wagen, daß die Erwählung Sache des Glaubens ſei, da doch der Glaube Sache der Erwählung iſt.

Gott iſt der Herr der guten und böſen Willen

Der Allmächtige bringt in den Herzen der Menſchen auch ihre Willen in Bewegung, damit er durch ſie vollbringe, was er durch ſie vollbringen will, er, der unrecht wollen überhaupt nicht kennt . . . Warum ſonſt ſteht im Kriege Gottes Kraft den einen bei, indem ſie ihnen Vertrauen einflößt, und treibt die andern, indem ſie ihnen Furcht einjagt, zur Flucht, als weil er, der „im Himmel und auf Erden alles getan hat, was er wollte“ (Pſ. 134, 6), auch in den Herzen der Menſchen wirkt?

Durch ſolche und ähnliche Zeugniſſe göttlicher Ausſprüche, die ihrer Fülle wegen hier nicht alle aufgeführt ſein ſollen, wird nach meiner Meinung ſattſam dargetan, daß Gott in den Herzen der Menſchen wirke, um ihren Willen dahin zu neigen, wohin er ſelbſt es will, ſei es nun zu guten Taten nach ſeiner Barmherzigkeit, ſei es zu ſchlechten, wie ſie ſelbſt es verdient haben, in jedem Falle aber kraft ſeines bald offenen, bald geheimen, doch ſtets gerechten Urteils. Denn das Eine muß euch feſtſtehen, unverrückbar ſein in euren Herzen: daß da iſt keine „Ungerechtigkeit bei Gott“ (Röm. 9, 14). Und darum, wenn ihr leſet in den Schriften der Wahrheit, daß von Gott verführt werden die Menſchen oder abgeſtumpft und verhärtet ihre Herzen, ſo zweifelt nicht, daß bei ſolchen auch Verſchuldungen vorausgegangen, ſo daß ſie ganz nach Recht dies erleiden; ſonſt gilt von euch jener Spruch Salomons: „Die Torheit eines Menſchen bringt ihn auf Abwege, Gott aber klagt

er an in ſeinem Herzen“ (Spr. 19, 3). Die Gnade aber wird nicht nach den Verdienſten der Menſchen verliehen, „ſonſt wäre ja Gnade nicht Gnade“ (Röm. 11, 6); denn deshalb wird ſie Gnade genannt, weil ſie unverdient gegeben wird. Wenn er aber die Macht hat, ſei es durch Engel, gute oder böſe, ſei es ſonſt auf eine Weiſe, in den Herzen der Böſen zu wirken nach dem Maße ihrer Verſchuldung — denn nicht er hat ihre Bosheit verurſacht, ſondern ſie ſtammt von Adam her oder iſt gewachſen aus des Menſchen eigenem Willen: was Wunder dann, wenn er durch den heiligen Geiſt in den Herzen ſeiner Auserwählten Gutes wirkt, er, der bewirkt hat, daß dieſe Herzen aus böſen gute geworden?

Die unerforſchliche Gnadenwahl

Aus der Zahl der Auserwählten und Vorherbeſtimmten werden auch ſolche, die das ſchlimmſte Leben geführt haben, zur Reue hingeführt durch die Güte Gottes, deſſen Langmut ſie auch vom Begehen des Böſen in dieſem Leben nicht abgehalten hat: ſo ſoll es ihnen ſelbſt und andern Gleichgeſinnten offenbar werden, aus welchem Abgrund des Schlechten Gottes Gnade erretten kann. Von dieſen geht keiner zugrunde, in welchem Alter er auch ſterbe. Denn nimmer dürfte es geſchehen, daß ein Menſch, der vorherbeſtimmt iſt zum Leben, ohne das Sakrament des Mittlers dieſes zeitliche Daſein beſchließt . . . Wie ſehr denn auch alle aus dieſer einen und nämlichen Maſſe des Verderbens und der Verdammnis zufolge der Verhärtung und Unbußfertigkeit ihres Herzens, ſoviel an ihnen liegt, Zorn wider ſich aufhäufen für den Tag des Zornes, an

dem einem jeden vergolten wird nach ſeinen Werken: Gott führt daraus durch ſeine erbarmende Güte doch die einen zur Reue hin, die andern aber nicht — nach ſeinem gerechten Urteil.

Der Wille zur Seligkeit iſt vergeblich ohne die Berufung

So viele werden nicht ſelig, nicht darum etwa, weil ſie ſelbſt nicht wollen, ſondern weil Gott nicht will ... Wie aber das Schriftwort „Alle werden in Chriſto lebendig gemacht werden“ (1. Kor. 15, 22) im Hinblick auf den ewigen Tod ſo vieler, ihr Strafſchickſal, nur in dem Sinne zu verſtehen iſt, daß alle, die das ewige Leben gewinnen, es nur in Chriſto gewinnen, ſo iſt auch das Wort „Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden“ (2. Tim. 2, 4) im Hinblick darauf, daß Gott ſo vieler Menſchen Seligkeit nicht will, in dem Sinne zu verſtehen, daß alle, die ſelig werden, es nur durch ſeinen Willen werden. Und wenn dieſes Wort des Apoſtels andere Erklärungen zuläßt, ſo dürfen ſie doch nicht der ganz offenkundigen Wahrheit entgegenſtehen, die uns erkennen läßt, daß ſo viele Menſchen, die ſelig werden wollen, es doch nicht werden, weil Gott nicht will.

Die Tilgung aus dem Buche des Lebens

„Getilgt ſeien ſie aus dem Buche der Lebendigen“ (Pſ. 68, 29). Alſo waren ſie einmal dort eingeſchrieben? Brüder, nicht ſo dürfen wir das nehmen, als ob Gott irgendeinen ins Buch des Lebens ſchriebe und ihn wieder tilgte. Wenn ein Menſch geſagt hat: „Was ich geſchrieben,

habe ich geſchrieben“ (Joh. 19, 22), geſagt hat von jener Inſchrift, wo geſchrieben ſtand: König der Juden, ſchreibt und tilgt dann Gott irgendeinen? Vorwiſſend iſt er, und er hat, noch vor der Gründung der Welt, vorherbeſtimmt alle, die herrſchen ſollen mit ſeinem Sohne im ewigen Leben (Röm. 8, 29). Dieſe hat er eingezeichnet, dieſe enthält das Buch des Lebens. In der Apokalypſe endlich (13, 8), was ſpricht da der Geiſt Gottes, wenn hier die Schrift von den Drangſalen redet, die vom Antichriſt zu erwarten ſind? Dem werden, ſo ſagt er, zuſtimmen alle, die nicht eingeſchrieben ſind im Buche des Lebens. Daher werden, ohne Zweifel, ihm nicht zuſtimmen, die eingeſchrieben ſind. Solche alſo, wie können ſie daraus getilgt werden, wo ſie niemals eingeſchrieben worden? Viele werden in Ärgernis fallen, die ſchon dort zu ſtehen glaubten, das iſt: viele, die da hofften, bei dir zu ſitzen, viele, die da hofften, zu deiner Rechten zu ſtehn, die werden fallen. So alſo und nicht anders iſt es: jene, die da hofften, gleichſam durch das Verdienſt ihrer Gerechtigkeit eingeſchrieben zu ſtehn im Buche Gottes, denen das Wort gilt „Ihr forſchet in den Schriften, weil ihr glaubt, in ihnen ewiges Leben zu haben“ (Joh. 5, 39) — wenn ihre Verdammnis einmal auch vor ihrer eignen Erkenntnis zur Wahrheit geworden, dann werden ſie getilgt aus dem Buche der Lebendigen, das heißt, ſie werden erkennen, daß ſie nicht darin ſtehen.

X. CIVITAS DEI

Die Rangordnung im All

Gibt es ein größeres, wunderbareres Schauſpiel, wo kann die menſchliche Vernunft mit der Natur der Dinge inniger gleichſam in Zwieſprache treten, als wenn ſie ihr beim Ausſäen, beim Bepflanzen der Furchen, beim Verſetzen der Bäumchen, beim Aufpfropfen der Schößlinge, die Pflänzchen und Samen gleichſam nach Art und Urſache ihres Vermögens und Unvermögens fragt; wenn ſie fragt, was die unſichtbare Macht der inneren Gegebenheit und was die äußere Pflege vermag; wenn ſie bei ſolcher Überlegenheit zugleich erkennt, daß „weder der Pflanzende noch der Begießende etwas iſt, ſondern Gott, der das Gedeihen gibt“ (1. Kor. 3, 7) — denn auch die Arbeit von außen geſchieht ja durch den Menſchen, den Gott geſchaffen hat und geheimnisvoll lenkt und beſtimmt in ſeinem Tun.

Von hier aus erhebt ſich das Auge des Denkens zu der Welt ſelbſt als zum mächtigen Baume der Wirklichkeit; und auch in ihm läßt ſich ein doppeltes Wirken der Vorſehung erkennen, ein Wirken durch die Natur, ein anderes durch den Willen: das naturhafte im verborgenen Walten Gottes, das auch den Bäumen und Kräutern Wachstum

gibt, das willentliche im Walten der Engel und Menſchen. In der erſten Richtung liegt das geordnete Geſchehen am Himmel und auf der Erde, das Leuchten der Geſtirne, die Wechſelfolge von Tag und Nacht, die Durchfloſſenheit und Umfloſſenheit der Kontinente, die Strömungen der Luft, Empfängnis und Geburt in der Welt der Pflanzen und Tiere, Wachstum, Alter und Tod und all die andern Erſcheinungen der natürlichen, in der Welt der Dinge wirkſamen Bewegung. In der andern Richtung liegt der Ausdruck der Gedanken, das Lehren und Lernen, der Ackerbau, die Verwaltung der geſellſchaftlichen Verbände, die Übung der Künſte und alles, was in der himmliſchen Gemeinſchaft oder in dieſer irdiſchen und ſterblichen geſchieht zu dem Ende, daß die Guten gefördert werden — und zwar auch durch die Böſen, ohne daß ſies wiſſen.

Gottes Vorſehung leitet und hegt alle Kreatur, ſowohl die Naturen wie die Willen, die Naturen, daß ſie ſind, die Willen aber, daß ſie ohne Frucht nicht gut ſind, böſe aber nicht ſein können, ohne der Strafe zu verfallen. Er hat zuerſt alles ſeiner eigenen Hoheit untergeordnet, dann die körperliche Kreatur der geiſtigen, die unvernünftige der vernünftigen, die irdiſche der himmliſchen, die weibliche der männlichen, die ſchwächere der kräftigeren, die bedürftigere der reicheren; im Reich der Willen aber die Guten Ihm ſelbſt, die andern denen, die Ihm dienen, damit dem ſchlechten Willen das zum Leiden werde, was der Gute durch ſich ſelbſt oder mittels des Böſen getan, in den Dingen wenigſtens, die von Natur auch dem ſchlechten Willen untergeben ſind, nämlich in der körperlichen Welt. Denn in ſich ſelbſt tragen die böſen Willen ihre Bosheit, in ſich ſelbſt auch ihre Strafe.

Das höchſte Gut des Gottesſtaates

Das höchſte Gut des Gottesſtaates iſt der ewige vollkommene Friede. Das iſt nicht der Friede, den zwiſchen Geburt und Grab die Sterblichen durchſchreiten; das iſt der Friede, in welchem über alles Leid erhaben die Unſterblichen verharren. Wer möchte jenem Leben die volle Seligkeit abſprechen? Wer möchte im Vergleich mit ihm dieſes Leben hienieden, und ſei es noch ſo angefüllt mit Gütern des Geiſtes, des Leibes, des äußeren Getriebes, wer ſollte es nicht für bares Elend halten? Immerhin: wenn ein Menſch dieſes Haben ſo zu eigen hat, daß er es mit dem Blick auf jenes andere handhabt, daß er eben dieſes als ſein Endziel brennend liebt und zuverſichtlich ſich erhofft, ſo darf man getroſt einen ſolchen Menſchen jetzt ſchon ſelig nennen, ſelig freilich mehr ob ſeiner Hoffnung auf die Zukunft als ſeines Anteils an dem Diesſeits. Dieſes Zeitliche dagegen ohne jene Hoffnung iſt Trugſeligkeit und recht ein Jammerleben. Ihm fruchten ja des Geiſtes wahre Güter nicht: denn das iſt die wahre Weisheit, die nicht bei allem, was ſie klug ſich zurechtlegt, tapfer durchſetzt, bedachtſam regelt, rechtſchaffen verausgabt, nach jenem Endziel ſteuert, wo „Gott alles in allem“ ſein wird (1. Kor. 15, 28), in unwandelbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden.

Religionsloſe Sittlichkeit

Wohl hat es den Anſchein, als vermöchte der Geiſt trefflich über den Leib, die Vernunft über die Leidenſchaften zu gebieten; aber dieſe Herrſchaft über Leib und

Leidenſchaft iſt nicht die rechte, ſolange Geiſt und Vernunft nicht auch ihrerſeits Gott ſo dienſtbar ſind, wie er ſelbſt es geboten hat. Ja, ſollte Herrin über Leib und Leidenſchaft die Vernunft ſein, die den wahren Gott nicht kennt, die ſeiner Herrſchaft nicht ſich beugt, ſondern der Verführung grundſchlechter Dämonen preisgegeben iſt? Wahrlich, die Tugenden, die ſie zu haben glaubt, durch die ſie über Leib und Leidenſchaft gebietet, um was immer zu gewinnen oder zu bewahren, ſind in ſich ſelbſt eher Leidenſchaft als Tugend, wenn ſie nicht in Gott gegründet ſind. Mag dann mancher ſie, wenn ſie nur auf ſich ſelbſt bezogen, nur um ihrer ſelbſt willen erſtrebt werden, für ehrbare Tugenden halten: auch dann noch ſind ſie etwas Aufgeblaſenes und Überhebliches, alſo nicht für Tugend, ſondern Laſter anzuſehen. Denn ſo wie nicht vom Fleiſche, ſondern höher her als vom Fleiſche kommt, was das Fleiſch lebendig macht, ſo kommt auch nicht vom Menſchen, ſondern höher her als vom Menſchen, was den Menſchen ſelig macht . . . Wie nun des Fleiſches Leben die Seele iſt, ſo iſt Gott das ſelige Leben des Menſchen. Hierüber ſagen die heiligen Bücher der Hebräer: „Selig das Volk, deſſen Herr ſein Gott iſt“ (Pſ. 143, 15). Unſelig alſo das Volk, das dieſem ſeinem Gott ſich entfremdet hat.

Daß die fromme Freiheit von den Dingen uns zu ihrem Herrſcher macht

Wahrlich ſind wir auf der Suche nach dem Einen, Allereinfachſten. Laßt uns ihn ſuchen in der Einfalt des Herzens. „Feiert Muße,“ ſpricht er, „und ihr werdet erkennen,

daß ich bin der Herr" (Pf. 45, 10) — nicht die Muße der Trägheit, ſondern die Muße des Sinnens, das entrückt iſt von Ort und Zeit. Denn hier verwehrt die Flucht der ſchwellenden Erſcheinungen das Schauen der ſich immer gleichen Einheit. Der Raum erbietet Dinge, die zur Liebe locken, die Zeit entreißt uns Dinge, die wir liebgewonnen, und hinterläßt der Seele nur ein Wirrſal von Erſcheinungsbildern, die das Begehren vom Einen fort zum Andern jagen. So wird unruhvoll und mühſelig unſer Herz, nur des einen eitlen Wunſches voll: zu beſitzen, wovon es beſeſſen iſt. Darum wird es zur Muße aufgerufen, was bedeutet: es ſoll nicht Dinge lieben, die ohne Mühſal nicht zu lieben ſind. Denn ſo nur wird es herrſchen über ſie und von ihnen unbeſeſſen ſie beſitzen. „Mein Joch", ſpricht der Herr, „iſt leicht" (Matth. 11, 30). Wer dieſem Joch untertan, dem ſind untertan alle Dinge. Nicht mehr zur Mühſal ſind ſie ihm; denn was untertan, iſt nicht widerſpenſtig. Doch die armen Freunde dieſer Welt — ſie wären ihre Herren, wollten ſie nur Kinder Gottes ſein gemäß dem Worte „Er hat ihnen Macht gegeben, Kinder Gottes zu ſein" (Joh. 1, 12) — dieſe Freunde der Welt ſind ſo bange, ihrer Umarmung entriſſen zu werden, daß ihnen die Erlöſung von der Pein die größte aller Peinen ſcheint.

Gottesverehrung als Grundlage der Staatsweſen

Der Staat wird durch nichts anderes glücklich als der einzelne Menſch; denn der Staat iſt nichts andres als eine zuſammenſtimmende Menge Einzelmenſchen. Wenn nun deine ganze Klugheit, mit der du um die Angelegenheiten der Menſchen beſorgt biſt, wenn dein ganzer Starkmut, der in

keinem Fall von Ungerechtigkeit zurückſchreckt, wenn deine ganze Selbſtloſigkeit, mit der du in der ungeheuern Verdorbenheit des menſchlichen Treibens deine Lauterkeit bewahrſt, wenn deine ganze Gerechtigkeit, mit der du als unparteiiſcher Richter jedem das Seine gibſt, nur das eine Ziel kennt, daß im Umkreis deiner Schutzbefohlenen ein jeder leiblich wohlbehalten lebte, geſichert und gefriedet wider jegliche Unbill, daß ſie Söhne haben gleich friſchen jungen Bäumen, Töchter wie für den Tempel geſchmückt, ſtrotzende Scheunen, die ihre Fülle einander zuzuſchütten ſcheinen, fruchtbare Schafe, fette Rinder, daß auch nicht einer Mauer Sprung ihren prangenden Beſitz verunziere und keines Zankes Laut über ihre Höfe ſchallt — dann iſt deine Tüchtigkeit ſo wenig wahr und recht als das Glück dieſer Menſchen. Hier darf mich die Beſcheidenheit, die du mit gütigen Worten in deinem Briefe an mir rühmſt, nicht an der vollen Wahrhaftigkeit hindern. Wenn deine ganze Verwaltung, ſage ich, bei aller Trefflichkeit, die ſie deinen hohen Eigenſchaften zu verdanken hat, kein weiteres Ziel und Streben kennt als ein Menſchenwohl ohne äußeres Ungemach, und wenn du dichs im übrigen nicht kümmern läßt, wozu die Menſchen die ruhige Sicherheit, die du ihnen verſchaffſt, gebrauchen wollen, ich meine — ohne Umſchweif geſagt — auf welche Weiſe ſie den wahren Gott verehren, worin doch aller Sinn und Segen eines ruhevollen Daſeins liegt, ſo hilft dir dein ganzer großer Aufwand nichts für die wahre Seligkeit des Lebens.

Jedes Zeitalter hat ſein Recht

Alles Schöne gründet in der höchſten Schönheit: Gott. Die Schönheit des Zeitlichen verwirklicht ſich im Ablauf der Dinge, die aufkommen und vergehen. Beim Einzelmenſchen hat jedes Lebensalter von der Kindheit bis zur Greiſenzeit ſeine eigene Schönheit. Wie es nun töricht wäre, dem Menſchen, der doch der Zeit unterworfen iſt, nur Jugend zu wünſchen und alſo die Schönheit zu mißachten, die jeweils in der Eigentümlichkeit und Ordnung der andern Lebensalter liegt, ſo wäre auch ein Tor, wer dem Menſchengeſchlecht im ganzen das Andauern eines beſtimmten Zeitalters wünſchte: denn auch die Menſchheit durchlebt, wie der Einzelmenſch, ihre verſchiedenen Alter.

Chriſtentum verhütet Krieg

Wenn die chriſtliche Lehre jegliches Kriegführen verwürfe, ſo wäre im Evangelium den Soldaten, die nach dem Weg zum Heile fragen, das Wegwerfen ihrer Waffen und die Enthaltung von allem Kriegsdienſt geboten worden. Nun aber lautet das Gebot an ſie: „Tuet niemand Gewalt an, plackt niemand durch Verleumdung und laſſet euch genug ſein an eurem Solde“ (Luk. 3, 14). Wo nun die Zufriedenheit mit dem zukommenden Kriegsſold gepredigt wird, kann doch von der Verwerfung des Krieges an ſich nicht die Rede ſein. Alſo mögen diejenigen, die Chriſti Lehre mit dem Staatsgedanken überhaupt für unverträglich halten, für ein Heer von ſolchen Eigenſchaften ſorgen, wie Chriſti Lehre ſie von den Soldaten verlangt; ſie mögen uns ſolche Bürger geben, ſolche Gatten, ſolche

Frauen, ſolche Eltern, ſolche Kinder, ſolche Herren, ſolche Dienſtboten, ſolche Könige, ſolche Richter und endlich ſolche Steuerzahler und Steuerverwalter, wie die chriſtliche Lehre ſie haben will, und alsdann ſollen ſie, ſtatt dreiſt den Gegenſatz dieſer Lehre zum Staatsgedanken zu behaupten, nicht mit dem Bekenntnis zögern, daß eben hierin, wenn es nur nicht am entſprechenden Handeln fehlt, das wahre Heil des Staates liegt.

Friedenspolitik

Auguſtin kurz vor ſeinem Tode an den Friedensunterhändler Darius

Von meinen ehrwürdigen Brüdern und Mitbiſchöfen Urbanus und Novatus habe ich gehört, was für ein trefflicher und bedeutender Mann du biſt ... Leibliche Schwäche, in ihrem Gefolge auch geſchäftliche Unluſt, alſo natürliche Erſcheinungen des Alters, verbieten mir die perſönliche Teilnahme an der Verhandlung mit dir. Dennoch biſt du mir nicht unbekannt. Denn der eine der Genannten hat mich ſelbſt mit ſeinem Beſuche beehrt, der andere hat mir geſchrieben. Durch ſie beide kenne ich dich, zwar nicht von Angeſicht, aber dem Herzen nach, und habe nun, wahrlich nicht weniger erquickend, dein Bild in meinem Innern. Mit Freude magſt du ſehen, wie unſer beider Antlitz dank Gottes Gnade ſich im Spiegel des Evangeliums begegnet, wo das Wort der Wahrheit ſteht: „Selig ſind die Friedebringer, denn ſie werden Kinder Gottes genannt werden“ (Matth. 5, 9).

Ja, groß und ehrenvoll ſind die ſtreitbaren Helden, ſind vor allem die glaubensſtarken, in ihrer Art noch rühmlicheren Kriegsmannen, die unter Gottes Schutz und mit

ſeiner Hilfe in Mühſalen und Gefahren den wilden Feind niederwerfen und die Ruhe des Staates und den Frieden der Provinzen ſicherſtellen. Doch rühmlicher als Menſchen durch das Schwert iſt den Krieg durch das Wort beſiegen: den Frieden gewinnen oder erhalten durch Frieden, nicht durch Krieg. Die mit der Waffe kämpfen, ſie wollen, wenn ſie rechtſchaffen ſind, freilich auch den Frieden: aber doch mit Blutvergießen. Du aber kommſt, damit keines Menſchen Blut vergoſſen werde. Halten es die andern mit jener bitteren Notwendigkeit, ſo du mit dieſer glückhaften Art. Wohlan denn, nach Verdienſt hochverehrter Herr und in Chriſto geliebter Sohn, freue dich am großen reinen Gute deines Vorhabens, erfahre ſeine Köſtlichkeit in Gott, von dem du die Trefflichkeit deines Weſens und das Glück deiner Sendung empfangen haſt. Gott vollende, was er durch dich an uns getan. Nimm unſern Gruß und verſage uns auch den deinigen nicht. Wie mein Mitbruder Novatus mir geſchrieben, hat er auch dafür geſorgt, daß deine hohe Bildung mich aus meinen Werken kennt. Wenn du geleſen haſt, was er dir gegeben, ſo bin ja auch ich in deinem geiſtigen Leben kein Fremder. Ich denke, es wird dir nicht allzuſehr mißfallen, wofern du mehr mit wohlgeneigter Liebe als mit ſtrengem Urteil darin geleſen haſt. Nichts Großes iſt es; aber zu großem Dank verbändeſt du mich durch ein briefliches Echo auf dieſe Zeilen und die Bücher . . .

SAECULUM

Familie, Erdenſtaat und Gottesſtaat

Da die menſchliche Familie Beginn oder Teilgebilde des Staates ſein ſoll, aller Beginn aber auf einen gleichgearteten Endzweck abſieht und jeder Teil zur Vollkommenheit ſeines Ganzen hinzielt, ſo ergibt ſich hieraus der klare Schluß, daß auf den Frieden des Gemeinweſens auch der Friede des Hauſes abzuzwecken habe, will ſagen, daß die Ordnung der Einmütigkeit im Befehlen und Gehorchen der Hausgenoſſen in Beziehung ſtehen ſoll zur Ordnung der Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Bürger. Daraus ergibt ſich für den Hausvater die Notwendigkeit, aus dem Geſetze des Gemeinweſens die Vorſchriften zu entnehmen, nach denen er ſein Haus ſo regiere, daß es ſich dem Frieden des Gemeinweſens anbequemt.

Aber eine Familie, deren Glieder nicht aus dem Glauben leben, trachtet nach dem irdiſchen Frieden im Begehren nach den Dingen und Vorteilen, die das zeitliche Leben erbietet; hingegen erhofft ſich eine Familie von Menſchen, die aus dem Glauben leben, die ewigen Dinge, die für die Zukunft verheißen ſind, und ſie gebraucht die irdiſchen der Zeit wie ein Fremdling, läßt ſich von ihnen nicht beſitzen und auf Abwege von Gott, ihrem Ziele, bringen,

sondern nutzt sie als Hilfe, um die Last des „vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert" (Weish. 9, 15) leichter zu ertragen und möglichst wenig zu vergrößern. Wohl ist darum der Gebrauch der für diese Sterblichkeit unerläßlichen Dinge beider Arten von Menschen und Familien gemeinsam, grundverschieden aber ist beider Arten Zweck und Absicht im Gebrauche. So sucht auch der Erdenstaat, der nicht aus dem Glauben lebt, den Frieden auf Erden und gründet die Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen auf das Bemühen, unter ihnen eine gewisse Übereinstimmung der einzelnen Willen in den zum sterblichen Leben gehörigen Dingen herzustellen. Und auch der himmlische Staat, vielmehr der Teil davon, der in dieser Sterblichkeit pilgert und aus dem Glauben lebt, auch er ist auf diese Art von Friedlichkeit angewiesen, bis dieses sterbliche Dasein, das diesen Frieden braucht, zu Ende geht. Darum: solange er Seite an Seite mit dem Erdenstaat das Gefangenenleben seiner Pilgerschaft vollbringt, freilich schon gerüstet mit der Verheißung der Freiheit und der als Pfand gewährten Gabe des Geistes, leistet er den Gesetzen des Erdenstaates, die das Zeitlich-Notwendige regeln, ohne Bedenken Gehorsam, damit, wie die Sterblichkeit selbst gemeinsam ist, auch im Lebensnotwendigen zwischen den beiden Staaten die Eintracht gewahrt bleibt. Nun hat aber der Erdenstaat unter den Seinen Weise gehabt, die vor der göttlichen Lehre nicht bestehen können . . . So konnte der himmlische Staat die Religionsgesetze mit dem irdischen nicht gemeinsam haben, sondern mußte in dieser Hinsicht eigene Wege gehen und den gegnerisch Denkenden zur Last fallen, ihren Zorn, Haß und Verfolgungssturm ertragen . . . Dieser himmlische Staat beruft während seiner

irdiſchen Pilgerſchaft aus allen Völkern und ſammelt ſeine Pilgergemeinde aus allen Sprachen, unbekümmert um alle Verſchiedenheit in den Sitten, Geſetzen und Einrichtungen, die der Begründung oder Erhaltung des irdiſchen Friedens dienen. Nichts davon ſchafft er ab oder zerſtört er, vielmehr bewahrt und befolgt er, was immer von Nation zu Nation verſchieden iſt, aber doch auf das eine gleiche Ziel des irdiſchen Friedens gerichtet iſt, wofern es nur der Religion, die den einen höchſten wahren Gott anbeten lehrt, nicht im Wege ſteht. So nutzt denn auch der himmliſche Staat auf dieſer ſeiner Pilgerſchaft den irdiſchen Frieden, er ſchützt und betreibt den Zuſammenklang der menſchlichen Willen in den mit der ſterblichen Menſchennatur verknüpften Dingen, ſoweit es unbeſchadet der Frömmigkeit und Religion geſchehen kann, und dieſe irdiſche Friedensordnung ſetzt er in Beziehung mit der himmliſchen.

Die Waſſer Babylons und die Ewige Stadt

„An den Waſſern Babylons ſaßen wir und weinten, da wir Sions gedachten“ (Pſ. 136, 1). Was ſind die Waſſer Babylons? Was iſt unſer Sitzen? Unſer Weinen in der Erinnerung an Sion? Sind wir Bürger Babylons, ſo laſſen wirs nicht allein beim Singen, ſondern tun auch was wir pſallierend ſingen. Sind wir Bürger von Jeruſalem, d. i. von Sion, ſo richten wir uns in dieſer Zeitlichkeit, in dieſem Weltwirrſal, in dieſem Babylon nicht als Bürger ein, ſondern tragen Sehnſucht wie Gefangene — da tut es not, daß wir vom Singen übergehn zum Handeln aus frommer Herzensſtimmung und heiligem Verlangen nach der Ewigen Stadt. Es hat dies Babylon ſeine leidenſchaftlichen

Freunde, die ſich den Frieden von dem Hier und Jetzt erwarten, die drüber hinaus ſich nichts erhoffen, ihres Herzens ganze Freude hieran heften, hieran ſättigen, und betriebſam ohne Raſt ſieht man ſie am Schaffen für den Weltſtaat. Aber andre gibts darin, die anderem Ziel getreu ihr Leben führen, verzichtend auf die Güter der Hoffart, auf die flüchtige Rolle der Bedeutung, auf das abſtoßende Weſen der Überheblichkeit; und wenn ſie ernſt machen mit der Wahrheit ihres Glaubens, nach Kräften ihrer Einſicht, ihrer Wirkenszeit und ihrer Mittel, ſo ſteht Gott dafür, daß ſie, dieſe Zuſchauer der weltlichen, dieſe Erkenner der Ewigen Stadt, nicht in Babylon zugrundegehn: Er hat ſie ja vorausbeſtimmt zu Bürgern von Jeruſalem. Er iſt es, der ihr Gefangenſein verſteht, und ihnen zeigt er eine andere Stadt — nach ihr ſollen ſie ihr Seufzen richten, ihretwegen alles auf ſich nehmen und die Genoſſen ihrer Fremdlingswanderſchaft, ſoweit es Menſchenmacht gegeben, zur Miteroberung ermuntern . . .

Indeſſen, Freunde, achtet auf die „Waſſer Babylons“. Die Waſſer Babylons bedeuten alles, was der Menſch hier liebt und was vorübergeht. Da iſt einer, beiſpielshalber, ſeinem Ackerbau ergeben — reich will er werden, ſich beſchäftigen, ſein Gefallen daran haben: er denk ans Ende und erkenne, daß ſeine Liebe nicht ein Fundament Jeruſalems, ſondern Waſſer Babylons. Ein andrer ſagt: Ich lobe mir Soldat zu ſein; der Bauer hat Reſpekt vor dem Kriegsmann, er pariert, er hat Angſt vor ihm; werde ich Bauer, ſo fürcht ich den Soldaten, werd ich Soldat, ſo bin ich der, den der Bauer fürchtet. Narr, du haſt dich nur in ein anderes Waſſer Babylons geworfen, und das iſt wilder noch und reißender. Vom Kleinern willſt du gefürchtet

ſein, fürchte doch den Größern: wie plötzlich könnte der Mann, der dich fürchtet, größer werden als du biſt; aber niemals kleiner wird der Eine, den du fürchten ſollſt. Advokat ſein, das iſt etwas! ſagt ein dritter —. Macht der Rede! Klienten hängen an jedem Wort ihres Anwalts, und aus ſeinem Munde trifft ſie Verluſt oder Gewinn, Tod oder Leben, Verderben oder Heil! Ach, wohin haſt du dich verrannt! Wiederum iſt es ein Waſſer Babylons — es toſt, es rauſcht, denn Klippen ſinds, an die es ſchlägt. Hab acht, es ſtrömt, es gleitet; ſei auf der Hut, es reißt auch fort. Schiffahrt, ſagt ein vierter, Handel, das iſt eine Sache! Viele Länder kennenlernen, Gewinn von allen Seiten heimſen, vor keinem Mächtigen im Staat ſich ducken müſſen, am Wechſel der Geſchäfte und Menſchen ſich ergötzen und endlich mit Gewinn beladen nach Hauſe kehren! Auch das iſt eines von den Waſſern Babylons. Wann wird deines Gewinnmachens ein Ende ſein? Wann wirſt du nach allem Vorſorgen ohne Sorgen ruhen im Gewonnenen? Je reicher — je banger wirſt du ſein. Ein einziger Schiffbruch, und du gehſt als Bettler von dannen und klagſt in Wahrheit an den Waſſern Babylons, weil dus nicht gewollt haſt: ſitzen und weinen über die Waſſer Babylons.

Anders die Bürger des heiligen Jeruſalem. Sie erkennen ihren Zuſtand der Gefangenſchaft, ſie ſehen es, wie menſchliche Wunſchgewalt und alle Leidenſchaft hier und dort zieht und reißt und treibt dem Meere zu. Sie ſehens und ſie werfen ſich nicht in die Waſſer Babylons. Sie ſitzen an den Waſſern Babylons, und ſie weinen über die Waſſer Babylons, über die Opfer ihrer Strömung, über eigenes Verſchulden, das ſie nach Babylon geführt: ſie ſitzen, will ſagen ſind niedergebeugt. „An den Waſſern Babylons

ſaßen wir und weinten, da wir Sions gedachten.“ O heiliges Sion, wo alles feſt in ſich ſteht und nichts im Fluſſe iſt! Wer hat uns doch an dieſe Waſſer hier geworfen? Warum doch haben wir verlaſſen deinen Erbauer und deine Geſellſchaft? Siehe, in eine Welt des Fließens und Gleitens ſind wir geſtellt; kaum mag einer entkommen, der vom Waſſer erfaßt nach einer Planke greift . . .

Da weinen nun viele ein babyloniſches Weinen, wie ſie ja in babyloniſcher Freude auch ſich freuen. Ihre Freude am Gewinn, ihr Weinen um Verluſt – babyloniſch iſt beides. Weinen ſollſt du, aber im Gedanken an Sion . . . Es heißt in einem Pſalm: „Jammer und Not hab ich gefunden, darum rief ich an den Namen des Herrn“ (Pſ. 114, 3. 4). Was heißt dies: Hab ich gefunden? Als wärs ein Jammer, den man ſucht und wie Geſuchtes findet. Und da man ihn findet, was Gewinn iſt gefunden? Den Namen des Herrn ruft man an. Wahrlich, das iſt ein Unterſchied: ob du den Jammer findeſt, ob der Jammer dich findet. Heißt es doch an andrer Stelle: „Höllenqualen haben mich gefunden“ (Pſ. 17, 6). Was will es ſagen: Höllenqualen haben mich gefunden? Was wiederum: Not und Jammer hab ich gefunden? Wenn dich plötzlich Traurigkeit befällt, da deine zeitlichen Dinge, daran du dich erletzt, ſich verwirren, wenn unverſehens Traurigkeit von einer Seite an dich kommt, von der es dir unmöglich ſchien, da geſchieht es, daß du ein Menſch der Traurigkeit wirſt, weil unterweltlich Leid dich findet. Du wähnteſt dich freilich oben, in Wahrheit aber warſt du unten: jetzt, da Höllenqual dich trifft, ſiehſt du, daß du unten warſt, indes du glaubteſt oben zu ſein . . . Wenn es dir nun wohl iſt, alle Dinge der Welt dir zulächeln, wenn der Tod noch keins der Deinigen dir

genommen, wenn dein Weinberg gedeiht, von Dürre, Hagel und allem Schaden unbetroffen, wenn dir der Wein in der Kufe nicht ſauer geworden, dein Vieh nicht verworfen hat, wenn dein Wohlanſehen ganz ohne Makel iſt vor der Welt, Freunde allerwärts dir leben und in Freundſchaft dienen, wenn Schützlinge in Fülle dir ergeben ſind, deine Sklaven vor dir zittern, dein Weib dir treugeſellt, dein ganzes Haus nur eitel Glück zu nennen: ja, dann magſt du, biſt du nur der Menſch danach, Grund zu jenem Jammer haben, in dem du anrufen ſollſt den Namen des Herrn! Widerſinnig klingt uns wohl das göttliche Wort: Weinen in der Freude, ſich freuen in der Trübſal. Hör Einen, der in der Traurigkeit frohlockte: Wir rühmen uns, ſagt er, in der Trübſal. Und ſieh ihn weinen in Freuden, wenn er Trübſal gefunden. Sehe ſich jeder ſein Glück recht an, wenn er frohlockt in ſeiner Seele, wenn er ſchwillt vor Freude, ſich groß macht und ſpricht: Glücklich bin ich! Seh er zu, ob dies Glück nicht dahinfließt, ob er gewiß ſein kann, daß es immer bleibe. Iſt er aber nicht gewiß, ſieht er dahinfließen, woran er ſeine Freude hat, ſo iſt es Waſſer Babylons — er ſetze ſich darüber und weine! Ja, ſitzen wird er und weinen, wenn er Sions gedenkt! O welcher Friede, den wir ſchauen werden bei Gott! O welche heilige Gleichheit mit den Engeln! O welche Erkenntnis, welch ſchönes Schauſpiel! Siehe, wohl iſt Schönes viel in Babylon, das dich feſſelt; es ſoll dich nicht feſſeln, nicht trügen! Ein anderes iſt der Troſt der Gefangenen, ein anderes die Freude der Befreiten. „Über den Waſſern Babylons ſaßen wir und weinten, da wir Sions gedachten.“

Zuerſt die Menſchen beſſern, dann die Einrichtungen

Ich möchte ein wenig bei der Frage verweilen, welche Vernunft, welche Klugheit darin liegen ſoll, eines Reiches ob ſeiner Macht und Weite ſich zu rühmen. Denn es läßt ſich nicht erweiſen, daß Menſchen glücklich ſeien, die beſtändig in Kriegsunruhen, in Bürger- oder Feindesblut — doch immer Menſchenblut — im Dunkel dumpfer Furcht und blutigem Verlangen ihre Tage leben: ein Daſein, das um ſeine zerbrechliche Glorie wie um Glas zu bangen hat, ob ſie nicht mit einemmal jämmerlich in Scherben gehe. Um darin leichter klar zu ſehen, laßt uns alles hohle Prahlen, alles windige Geſchwätz vergeſſen und in voller, von keiner Phraſe abgeſtumpfter Schärfe die Dinge faſſen, deren Namen uns zu Ohren tönt: Völker, Reiche, Provinzen. Nur zwei Menſchen ſtellen wir uns vor. Denn wie der Buchſtabe in der Rede, ſo iſt jeder Einzelmenſch ein letztgegebener Teil des Staates oder Reiches, wie weit auch über Länder hin ihr Umfang greife. Denken wir, von dieſen zweien ſei der eine arm, beſſer noch, er habe mäßigen Beſitz, der andre aber ſei ein ſteinreicher Mann. Und dieſer Reiche, ſagen wir, ſei voll Angſt und Furcht, vom Kummer angegriffen, von Begier entbrannt, niemals ſicher, immer umgetrieben, ewig erpicht auf Kampf und Streit, bei ſolchem Jammerleben aber glücklich in der Mehrung ſeines Vermögens, das ſo ins Ungemeßne ſchwillt wie die Laſt der bittern Sorge, die er um ſie trägt; der kleine Mann aber, denken wir uns, laſſe ſichs genug ſein bei ſeiner ſchmalen, knappen Habe, ſei geliebt von den Seinen, von Nachbarn und Freunden, in ſeinem Frieden guter Dinge, fromm vor Gott und gütig gegen die Men-

ſchen, geſund an ſeinen Gliedern, beſcheiden im Aufwand, rein im Wandel, ruhig im Gewiſſen. Ich weiß nicht, ob es einen ſolchen Toren gibt, daß er da noch ſchwankte, für wen er ſich entſcheiden ſoll. Was nun von dieſen beiden Menſchen, das gleiche gilt von zwei Familien, von zwei Völkern, von zwei Reichen. Und wenn wir den Sinn des Vergleiches recht bedenken und danach unſer Urteil richtig ſtellen, ſo fällt uns doch die Einſicht nicht ſchwer, wo der hohle Trug iſt und wo das wahre Glück. Es lautet unſer Schluß: Wird der wahre Gott verehrt, ihm der Dienſt guter, reiner Sitte dargebracht, ſo iſts ein Segen, wenn treffliche Menſchen langehin in die Weite und die Breite herrſchen. Und nicht ſo faſt ihnen ſelbſt als den Beherrſchten iſts ein Segen. Denn was die Waltenden betrifft, ſo iſt die große Gottesgabe ihres frommen, rechtſchaffenen Lebens genug zu jenem Glück, das da heißt: hienieden ſeine Tage gut verleben und danach die Ewigkeit gewinnen. So iſt auf dieſer Welt die Herrſchaft der Guten mehr noch dem gemeinen Weſen als ihnen ſelbſt zum Heil. Hingegen iſt die Herrſchaft ſchlechter Menſchen für ſie ſelbſt vom Übel, wenn ihre größere Freiheit zu laſterhaftem Tun ihnen an der Seele frißt, indes ihren Untertanen doch nur die eigene Bosheit zum Verderben wird. Die Gerechten trifft ja alles Übel von ungerechten Herren nicht als Strafe für Vergehen, nur als Prüfung ihrer Tugend. Und ſo iſt der Gute ein freier Mann, auch wenn er dient, der Böſe aber Sklave, auch wenn er herrſcht — Sklave nicht nur eines Menſchen, ſondern, was noch ärger iſt, ſo vieler Herren, als er Laſter hat. Heißt es doch von dieſen Laſtern in der Schrift: „Von wem einer überwältigt worden iſt, dem iſt er auch als Sklave zugeſprochen“ (2. Petr. 2, 19).

Was ist ein Reich ohne Gerechtigkeit denn andres als eine große Räuberbande! Sind solche Banden nicht auch kleine Reiche? Da folgt ein Haufen Menschen seinem Oberhaupt, ist durch Vertrag zur Gesellschaft gebunden und teilt nach Übereinkunft seine Beute. Und wächst eine solche Rotte übler Gesellen so ins Große, daß sie Land besetzt, feste Sitze gründet, Gemeinwesen erobert, Völker unterwirft, so mag sie füglich den Namen „Reich" annehmen, den auch die Öffentlichkeit ihr zuspricht, nicht als hätte nun die Habsucht aufgehört, sondern weil sie straflos schalten kann. Hübsch und treffend ist da jenes Wort, mit dem ein erwischter Seeräuber den großen Alexander getrumpft hat. Als der König diesen Mann zur Rede stellte, was ihm denn einfalle, daß er das Meer unsicher mache, gab ihm der zur Antwort: „Was fällt denn dir ein, daß du den Erdenkreis unsicher machst! Aber freilich, mich heißt man Räuber, weil ichs mit einem kleinen Schiffchen tue, aber dich mit deiner großen Flotte nennt man Imperator."

Darin sind sich alle wahrhaft Frommen einig, daß ohne wahre Frömmigkeit, d. h. ohne die wahre Anbetung des wahren Gottes niemand wahre Tugend haben könne und daß die Tugend, die dem Ruhm vor den Menschen dient, nicht die wahre ist . . . Wenn aber wahrhafte Fromme, die ein rechtschaffenes Leben führen, die Kunst der Herrschaft über Völker verstehen, so ist es für die Menschheit das größte Glück, wenn sie durch Gottes Erbarmung die Zügel in die Hand bekommen. Solche Menschen aber schreiben ihre Tugend, wie weit sies darin auch in diesem Leben bringen, nur der Gnade Gottes zu, der sie denen verleiht, die danach verlangen, an ihn glauben und ihn bitten.

Und ſie ſehen auch, wieviel ihnen fehlt zur vollkommenen Gerechtigkeit, die jener Geſellſchaft der heiligen Engel eigen iſt, die als Vorbild über ihrem Trachten ſteht.

„Keinem vergeltet Böſes mit Böſem, ſeid bedacht auf das Gute nicht bloß vor Gott, ſondern auch vor allen Menſchen“ (Röm. 12, 17). Wenn von oben her dieſe heilſame Mahnung an die Völker, an Gemeinweſen, an alle Geſchlechter, Alter, Stände und Schulen ergeht, ſo zeiht man die Religion der Feindſchaft wider den Staat. Hörte man auf ſie wie es billig iſt, um wie vieles beſſer als Romulus, Numa, Brutus und andre gefeierte Männer Roms hätte dieſes Wort den Staat unterbaut, geheiligt und gefeſtigt und zu Größe gebracht! Denn was anders iſt der Staat als eine Sache des Volkes? Eine Sache der Gemeinſchaft, der Bürgerſchaft — das iſt der Staat. Was anders aber iſt die Bürgerſchaft als eine Menſchenmenge, die das Band der Eintracht zuſammenhält? So lieſt man doch bei römiſchen Autoren: „In kurzer Zeit iſt eine verſtreute, ſchweifende Menge durch Eintracht zum Bürgerſtaat geworden.“ Und welche Gebote der Eintracht ließ man einſt in ihren Tempeln verleſen! Da mußten ſich die Armen freilich fragen, wie ſie denn, ohne voreinander anzuſtoßen, ihre Götter verehren könnten, die unter ſich ſo gar nicht einig waren: wenn ſie ihre Zwietracht ſich zum Beiſpiel nehmen wollten, ſo käme mit dem Riß des Eintrachtbandes auch der Staat ins Wanken. Und nicht lange währte es, da zog mit dem Verfall der Sitten das Unheil allgemach in den Bürgerkriegen herauf.

Welch hohe Lehren der Eintracht aber, nicht von Menſchenwitz ausgeklügelt, ſondern auf Gottes Machtwort hingeſchrieben, in den Kirchen Chriſti wieder und wieder zur

Verleſung kommen — wer, und ſteh er dieſer Religion auch fern, wer wüßte nichts davon? Von ſolcher Art ſind auch die Sätze, die man leichter ſpricht als übt: dem Schlagenden ſollſt du auch die zweite Wange reichen, dem, der deinen Rock begehrt, auch den Mantel laſſen und gern den Weg verdoppeln, wenn dich einer zum Geleite nötigt. So macht man ernſt mit dem Wort: durch den Guten ſoll der Böſe, im böſen Menſchen das Böſe durch das Gute geſchlagen und der Menſch vom Böſen erlöſt werden: nicht von dem Böſen, das draußen iſt als etwas Fremdes, ſondern von dem innerſten und eigentlichen Widerſacher, der den Menſchen ſchwerer, ſchmählicher als irgendwelcher fremde Feind von Übermacht zugrunde richtet. Wer ſo das Schlechte durch das Gute ſchlägt, gibt zeitlich Gut geduldig hin, um es offenbar zu machen, wie armſelig, an Glaube und Gerechtigkeit gemeſſen, all die Dinge ſeien, die den andern ſchlecht gemacht, weil er ſich ihnen ganz ergeben hat. So mag dann der Beleidiger vom Beleidigten es lernen, von welcher Art die Dinge ſind, um derentwillen er ihm Unrecht getan, und beſiegt, nicht von tobender Gewalt, nur von der Güte des Geduldigen, wird er reuig den Weg zurück in die Eintracht finden, die menſchlicher Gemeinſchaft mehr als alles andre zum Gedeihen iſt. Man tut hier das Rechte immer nur im Gedanken an den Menſchen, den unſer Tun betrifft: im Willen, ihn zu beſſern und den innern Einklang wiederherzuſtellen. In ſolchem Geiſte iſt zu handeln, mag dann auch die Sache einen andern Ausgang nehmen und das Mittel, das wir in der heilbeſorgten Abſicht angewandt, Beſſerung und Frieden zu ſchaffen, am Trotz eines Menſchen verſagen, der nichts von Beſſerung und Frieden wiſſen will.

Der fromme und gerechte Menſch muß gerüſtet ſein, die Bosheit derer zu ertragen, die er gut zu machen ſucht, auf daß eher die Zahl der Guten wachſe, als daß er ſelbſt durch rächende Vergeltung unter die Zahl der Böſen gehe.

Wenn der irdiſche Staat die Lehren Chriſti befolgt, wird ſogar der Krieg in guter Abſicht geführt, und die Beſiegten erfahren die Wohltat, einer in Gerechtigkeit und Frömmigkeit gefriedeten Geſellſchaft zu verfallen. Denn erſprießlich iſt eine Niederlage, in der man die Freiheit zum Böſen verliert; ſintemal nichts unſeliger iſt als eben dies, was der Sünder für ſein Glück anſieht: daß ſein ſträfliches Verhalten ſtraflos um ſich greifen und ſein innerer Feind, der böſe Wille, mächtig werden kann. Aber die verkehrten, abtrünnigen Geiſter der Sterblichen glauben die Dinge des Lebens aufs glücklichſte beſtellt, wenn nur der Glanz des Äußern in die Erſcheinung tritt, mag dahinter auch der Verfall des Seeliſchen ſich verbergen: wenn man die Rieſenbauten der Theater türmt und die Fundamente der Sittlichkeit unterwühlt; wenn man die gleißende Verſchwendung bis zum Wahnſinn treibt und die Werke der Barmherzigkeit verlacht; wenn die Schauſpieler den Überfluß der Reichen im Luxus vergeuden und die Armen kaum ihre Notdurft ſtillen; wenn Gott in den Predigern ſeiner Lehre wider ſolches Ärgernis ſeine Stimme nicht erheben kann, ohne daß ein gottvergeſſener Pöbel läſtert, und wenn man Götter ſich erkürt, zu deren Ruhm und Ehre man aber, eine Schmach für Leib und Seele, ſolche Spiele feiert. Läßt Gott dergleichen einmal um ſich greifen, dann hat ſein Zorn das volle Maß; und läßt ers ungeſtraft geſchehen, ſo ſtraft er hiedurch um ſo ſchwerer. Doch wenn er das

Verderben an der Wurzel faßt und die geilen Triebe der Verkümmerung überläßt, dann übt er ein barmherziges Gericht. Und barmherzig sei, so gut es geht, auch die Absicht in den Kriegen, die die Guten unternehmen, auf daß mit der Bändigung der zügellosen Begierden auch die Laster ausgerottet werden, die ein gerechtes Regiment vernichten oder doch darniederhalten soll.

Arbeit um der Ruhe des Geistes willen

„Kehre zurück, meine Seele, in deine Ruhe! Denn der Herr hat dir wohlgetan. Nicht also kraft deines Aufwands, deiner Kräfte, sondern weil der Herr dir wohlgetan. Denn er hat meine Seele, heißt es, errettet vom Tode" (Ps. 114, 7 f.) ... Darum also wird die Seele zurück zur Ruhe kehren, weil sie vom Tode errettet ist? Sagt man nicht gemeinhin, die Ruhe sei im Tode? Was ist das für ein Tun der Seele, daß ihr das Leben Ruhe ist, der Tod aber Unruhe? Eine Art des Tätigseins muß sie finden, daß sie nach ruhevoller Sicherheit strebt, nicht die Unruhe der Betriebsamkeit vermehrt. Weil er sie errettet hat vom Tode, darum spricht ihr Erbarmer: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht." Also sanft und demutsvoll, den Weg Christi wandelnd, muß das Tun der Seele sein, die Ruhe sucht. Nicht säumig und tatenlos, sondern ihren Lauf vollendend, wie geschrieben steht: „Sanften Geistes vollende deine Werke" (Sir. 3, 19). Vollende! Heißt es denn das, Ruhesame werde nicht zur

Läſſigkeit! Denn nicht wie im Leibesleben macht uns die Ruhe des Schlafes tüchtig zur Arbeit, ſondern das rechte Tätigſein bewirkt eine Ruhe, die allzeit offenen Auges wacht.

Das dreifache Gut der Ehe

Wenn auch die Unenthaltſamkeit ein Übel iſt, ſo iſt doch nicht zu beſtreiten, daß die Ehe, in der ſich die Unenthaltſamen verbinden, ein Gut ſei. Ja, dieſes Gut iſt nicht etwa wegen jenes Übels mit Schuld behaftet, ſondern dieſes Gutes wegen iſt jenes Übel entſchuldbar; denn das Gute an der Ehe und was ſie gut macht, kann niemals Sünde ſein. Und dies iſt ein Dreifaches: die Treue, die Zeugung, das Sakrament. Die Treue hat es darauf abgeſehen, daß außerhalb des ehelichen Bandes kein Beilager mit einem andern Manne oder einer andern Frau gepflogen werde; die Zeugung, daß der Nachwuchs mit Liebe aufgenommen, fürſorglich ernährt und religiös erzogen werde; das Sakrament aber, daß das Eheband nicht getrennt werde und daß im Falle der Entlaſſung eines Teiles weder Mann noch Frau, und wäre es auch um der Nachkommenſchaft willen, mit einem andern ſich verbinde. Hierin liegt ſozuſagen die Grundordnung der Ehe, und ſie läßt ebenſo der Fruchtbarkeit der Natur ihre Würde angedeihen als ſie den Irrdrang der Unenthaltſamkeit im Zaume hält.

Die männliche und die weibliche Kraft in der Seele

Wir ſehen den Menſchen, geſchaffen nach deinem Bild und Gleichnis, o Herr, und über alle vernünftigen Weſen

erhaben durch dies dein Bild und Gleichnis, das da gegeben ist in der Macht des Geistes und Verstandes. Und wie in seiner Seele eine Kraft ist, die in Fürsehung herrscht, und eine andere, die ihr unterworfen ist, daß sie gehorche, so ist auch dem Manne körperlich das Weib gegeben, das geistig zwar durch Vernunft und Einsicht gleicher Natur ist mit ihm, durch sein Geschlecht aber dem männlichen Geschlecht so unterworfen ist, wie in der Seele der Trieb zu handeln dem vernünftigen Denken unterworfen ist, daß er von ihm die Weisung empfange, recht zu handeln. Das alles sehen wir, und alles im einzelnen ist gut, und alles zusammen ist sehr gut.

Die Bestimmung des Weibes ist geschlechtlich

Wenn das Weib nicht um der Gehilfenschaft am Kinderzeugen willen erschaffen ist, zu welcher andern Gehilfenschaft sollte sie erschaffen sein? Sollte sie mit ihm zusammen die Erde bebauen? Noch gab es (im Paradiese) keine Arbeit, zu der der Mann eines Helfers bedurft hätte, und hätte er eines solchen bedurft, so wäre ihm besser doch ein Mann an die Seite getreten. Das gleiche gilt auch von jenem Alleinsein, an dem er Überdruß empfand. Um wieviel besser taugen doch zwei Freunde zum Zusammenleben und geistigen Austausch als Mann und Frau! Und wenn es darauf ankam, daß zwei ihr Leben teilten, der eine zum Befehlen, der andere zum Gehorchen bestimmt, damit nicht im Widerstreit der Willen der Friede des Zusammenlebens litt, so hätte auch hiefür sich die rechte Ordnung gefunden, wenn der eine vor dem andern, wenn vollends der Spätere aus dem Früheren nach der Art der

Weibeserſchaffung hervorgegangen wäre. Oder möchte jemand behaupten, Gott habe aus der Seite des Mannes nur ein Weib, er hätte, wenn er es gewollt, nicht abermals einen Mann erſchaffen können? So wüßte ich nicht, zu welcher Gehilfenſchaft das Weib dem Manne beigegeben wäre, wenn man beſtreitet, daß eben das Kindergebären der Zweck geweſen.

Die eheliche Ordnung

Der Beiſchlaf (der Eheleute), der der Zeugung dient, iſt nicht Sünde, und er allein iſt der Ehe würdig. Der andere aber, der über dieſe Notwendigkeit hinausſchweift, folgt nicht dem Gebot der Vernunft, ſondern nur der Wolluſt. Und wenn er, obzwar nicht gefordert, aber dem andern Gatten gewährt wird, damit er nicht in außerehelicher Unzucht der Sünde ſchuldig werde, fällt er zu Laſten dieſes Gatten. Wenn aber alle beide ſolchem Luſtverlangen unterliegen, ſo tun ſie etwas, was ganz und gar der Ehe widerſtreitet . . .

Wenn der natürliche Beiſchlaf die Ordnung der Ehe verläßt, alſo über den Zweck der Fortpflanzung hinausſchweift, ſo iſt er verzeihlich, wenn er mit der Gattin, verwerflich, wenn er mit der Buhlerin geſchieht; der widernatürliche aber iſt fluchwürdig, wenn er mit der Buhlerin, noch fluchwürdiger, wenn er mit der Gattin geſchieht. So gebieteriſch iſt der ordnende Wille des Schöpfers und die Ordnung des Geſchöpflichen, daß ein Übermaß in den uns erlaubten Dingen weit mehr Nachſicht verdient als ein einziger oder ſeltener Fall von Übermaß in unerlaubten Dingen. Darum eben iſt Ungezügeltheit eines Gatten inner-

halb der ehelichen Ordnung zu dulden, wenn hiedurch das Ausbrechen der Geſchlechtsluſt in ein unerlaubtes Verhältnis verhütet werden ſoll; darum eben iſt auch der häufigſte Genuß der Gattin weit weniger ſündhaft als außerehelicher Umgang, und ſei er noch ſo ſelten. Will aber der Mann den Leib der Frau zu unerlaubtem Zweck gebrauchen, ſo handelt die Frau, die dies an ſich geſchehen läßt, ſchimpflicher, als wenn ſie dem Gatten ſolches Tun an einer andern geſtattet. Die Würde der Ehe liegt in der Keuſchheit des Zeugungswillens und in der treuwilligen Leiſtung der ehelichen Pflicht.

Es erhebt ſich oft die Frage, ob es eine Ehe zu nennen ſei, wenn ein Mann und eine Frau, von denen der eine nicht Gatte, die andere nicht Gattin im rechtmäßigen Sinne iſt, ſich nicht in der Abſicht der Kindererzeugung, ſondern aus Unenthaltſamkeit lediglich um des Beiſchlafs willen verbinden und dabei ſolcherweiſe ſich treu bleiben, daß der Mann mit keiner andern Frau, die Frau mit keinem andern Mann zu ſchaffen hat. Vielleicht nicht mit Unrecht läßt ſich ein ſolches Verhältnis ehelich nennen, wenn ſie bis zum Tode des einen Teils es ſo halten und die Kinderzeugung, mag ſie auch nicht der eigentliche Zweck ihrer Verbindung geweſen ſein, wenigſtens nicht vereiteln, ſei es daß ſie Kinder überhaupt nicht wollen oder ihre Geburt durch irgendein verwerfliches Mittel hintertreiben. Wären aber dieſe beiden Fälle oder nur einer davon gegeben, ſo wüßte ich nicht, wie wir eine ſolche Verbindung Ehe nennen könnten. Denn ein Mann, der eine Frau nur für eine gewiſſe Zeit ſich zu eigen nimmt, bis er eine andere findet, die nach Rang und Vermögen ihm mehr entſpricht, der bricht dem Geiſte nach

die Ehe — zwar nicht mit der zweiten, die er ſich wünſcht, wohl aber mit der erſten, mit der er das Beilager nicht im Sinne einer ehelichen Gemeinſchaft pflegt. Und gleicherweiſe vergeht ſich auch die Frau, die dieſe Lage der Dinge kennt und ihr zuſtimmt, ſchamlos durch die Vermiſchung mit einem Manne, mit dem kein wahres Gattenverhältnis ſie verbindet. Freilich, wenn ſie ihm die Treue des Lagers wahrt, wenn ſie ſelbſt, nachdem der Mann eine rechtmäßige Frau heimgeführt, nicht mehr an Heirat denkt und fernerhin auf ein Verhalten, wie ſie es bisher gepflogen, verzichten will, ſo möchte ich ſie nicht ſo leichthin eine Ehebrecherin heißen; wer aber möchte ſie von Sünde freiſprechen, wenn er weiß, daß ſie ſich einem Manne vermiſcht, deſſen Weib ſie nicht iſt? Ja, wenn ſie ſich, ſoweit es an ihr liegt, aus jenem Beiſammenleben eheliche Kinder wünſcht und alles Geſchlechtliche, was ohne Abſicht der Zeugung geſchieht, nur widerwillig über ſich ergehen läßt, ſo ſteht ſie über vielen Ehefrauen, die ihre Männer, ſelbſt wenn ſie zur Enthaltſamkeit gewillt ſind, zur Leiſtung der ehelichen Pflicht zwingen, nicht aus Verlangen nach Kindern, ſondern im Fieber des Begehrens, ungezügelt pochend auf ihr Recht. Immerhin, das Gute an dem ehelichen Leben ſolcher Frauen iſt, daß ſie geehelicht ſind. Zu dem Ende ſind ſies ja, daß ihr Begehren, am Bande von Recht und Ordnung gehalten, nicht wild und zuchtlos ſchweife; für ſich ſelbſt iſt es nur die hemmungsloſe Schwäche des Fleiſches, von der ehelichen Ordnung aber erfährt es die feſte geſellſchaftliche Bindung durch das Treuverhältnis; für ſich ſelbſt treibt es zum ungezügelten Gebrauch des Beilagers, durch die eheliche Ordnung wird es zum Mittel keuſchen Zeugens. Zwar iſt es ſchamvergeſſen, mit dem Gatten nur

der Wolluſt wegen zu verkehren, aber ehrenhaft der Wille, mit dem Gatten allein Umgang zu haben und Kinder zu bekommen. Nun ſind wohl auch manche Männer ſo ungezügelt, daß ſie nicht einmal ihre ſchwangern Frauen ſchonen. Aber was immer zwiſchen Gatten Maßloſes, Schamvergeſſenes und Schmutziges ſich zuträgt, iſt menſchliche Verdorbenheit, nicht die Schuld des Ehebandes.

Die ungeregelte Leiſtung der ehelichen Pflicht ohne Abſicht der Zeugung wird vom Apoſtel nicht etwa als Pflicht auferlegt, aber doch mit Nachſicht geſtattet. Iſt es nun auch ſittliche Unordnung, die zu ſolchem Beilager führt, ſo bewahrt doch die eheliche Gebundenheit vor Ehebruch und Unzucht; ein ſolches Verhalten wird zwar nicht der Ehe wegen zugeſtanden, aber doch der Ehe wegen entſchuldigt. Es ſchulden ſich alſo die Gatten nicht nur die Treue in dem zur Zeugung gewillten Verkehr, der der Grundverband des menſchlichen Geſchlechts in dieſem Leben der Sterblichkeit iſt; ſie ſchulden einander auch im Ertragen der gegenſeitigen Schwäche des Fleiſches eine Art von wechſelſeitiger Dienſtbarkeit zur Bewahrung vor unerlaubtem Beilager, und dieſe Rückſicht verwehrt dem einen Teil den Entſchluß zur dauernden Enthaltſamkeit, wenn dies der andere Teil nicht will. Darum auch hat nicht die Frau Gewalt über ihren Leib, ſondern der Mann, und gleicherweiſe hat nicht der Mann Gewalt über ſeinen Leib, ſondern die Frau. Dies iſt ſo zu verſtehen, daß ſie auch Dinge, die ſie nicht um der Kindererzeugung willen, ſondern aus Schwäche und Unenthaltſamkeit fordern, der Mann von der Frau und die Frau vom Manne, einander nicht verſagen ſollen: ſonſt möchten ſie aus ungezähmtem Trieb, vom Satan verführt, ſchändlichen Verirrungen verfallen. Frei

von Schuld ist das eheliche Beilager um der Zeugung willen; wird es der Stillung des Lustbegehrens wegen mit der Gattin gepflogen, so ist es im Hinblick auf die gewahrte eheliche Treue läßliche Schuld; Ehebruch aber und Unzucht sind tödliche Schuld. Besser freilich als selbst das um der Zeugung willen geübte eheliche Beilager ist die Enthaltung von jeglichem Beilager überhaupt.

Das Begehren des Fleisches wird gebändigt, schamvoller sozusagen wogt es, wenn elterlicher Zeugungswille es beherrscht. Eine eigentümliche Würde durchdringt die Glut der Wollust, wenn Mann und Frau in der Umarmung an Vater- und Mutterschaft denken.

Wo das Fleisch herrscht und der Geist dient, da ist das Haus verkehrt. Was ist schlechter als ein Haus, wo das Weib gebietet über den Mann? Recht aber steht es um das Haus, wo der Mann gebietet, das Weib gehorcht. Und recht steht es um den Menschen selbst, wo der Geist gebietet, das Fleisch aber dient.

Eheliche Treue um jeden Preis

Was Mühsäligeres, Drangsäligeres läßt sich sagen oder denken als der Kampf der gläubigen Seele, die alle Kraft ihrer Nerven aufbietet, um über lasterhafte Gewöhnung zu obsiegen! Ja, sie haue die Glieder ab, die sie am Gewinn des Himmelreiches hindern, und sie lasse sich von keiner Qual zerbrechen. Um der ehelichen Treue willen ertrage sie alles, und sei es noch so schwer, um nur dem Irrweg der Unzucht zu entgehen. Hat einer ein Weib —

ſei ſie unfruchtbar oder mißgeſtalt oder von ſchwacher Leiblichkeit, blind oder taub oder lahm, oder ſei ſie durch Krankheit, Leiden und Erſchöpfung aufgerieben, oder was ſich, die Unzucht ausgenommen, an abſtoßendem Weſen denken läßt — der ertrage ſie um der Treue des Gemeinſchaftsbandes willen. Er ſoll ein ſolches Weib nicht verſtoßen, auch dann nicht, wenn ſein Herz noch keiner andern gehört, die er etwa heimführen möchte, weil ſie von ihrem Manne geſchieden iſt, ſchön, geſund, reich, fruchtbar. Es iſt ihm nicht erlaubt, und für noch weniger erlaubt ſoll ers halten, ein anderes unrechtes Beilager aufzuſuchen . . . „Selig ſind, die hungern und dürſten nach der Gerechtigkeit, denn ſie werden geſättigt werden“ (Matth. 5, 6).

Der Menſch gehört nicht ſeinen Erzeugern, ſondern ſeinem Erſchaffer

Um gut zu ſein, bedürfen wir Gottes, Gott aber bedarf, um gut zu ſein, unſer nicht; nicht bloß unſer nicht, auch ſeiner Werke nicht, nicht der gewaltigſten, die er geſchaffen hat; ja, weder der himmliſchen Dinge noch der überhimmliſchen noch deſſen, was der Himmel des Himmels genannt wird, bedarf Gott, um beſſer, mächtiger, ſeliger zu ſein als er iſt. Was wäre denn, es ſei dies oder das, wenn er es nicht geſchaffen hätte? Was braucht er denn von dir, der vor dir war, der ſo mächtig war, daß er, da du nicht warſt, dich ins Daſein rief? Etwa wie Eltern Kinder ins Daſein rufen? Durch ein Gelüſt des Fleiſches zeugen ſie eher, als ſie ſchaffen. Während es bei ihnen nur ein Zeugen iſt, iſt es bei Gott ein Erſchaffen.

Schaffſt du etwa ſo wie er? Dann ſage, was dein Weib gebären wird. Was ſage ich: du? Sie ſoll es ſagen, die ja gar nicht weiß, was ſie trägt. Ja, es zeugen die Menſchen Kinder, ſich zum Troſte und zur Hilfe in den Tagen ihres Alters. Hat aber Gott dies alles darum erſchaffen, daß es ihm eine Hilfe ſei im Alter? Nein, Gott kennt zuvor, was er ſchafft, er kennt die Art, die es empfängt aus ſeiner Güte, er kennt den Weg, den es nach eignem Willen künftig nehmen wird: alles kennt er und hat ihm ſeine Ordnung gegeben. Der Menſch aber wendet ſich, damit er etwas ſei, hin zu Ihm, von dem er geſchaffen worden. Kommt er ab von Ihm, ſo erkühlt er; tritt er hin zu Ihm, ſo erwarmt er. Kommt er ab von Ihm, ſo dunkelt es; tritt er hin zu Ihm, ſo tagt es. Von dem der Menſch das Sein hat, bei ihm hat er das Wohlſein auch.

MATER ECCLESIA

Die Gemeinſchaft der Heiligen — die Gottesſtadt

„Wenn der Herr das Haus nicht baut, ſo arbeiten die Bauleute vergebens“ (Pſ. 126, 1). Dieſes Haus aber, es iſt das Haus Gottes, ja, ſeine Stadt. Das Haus Gottes nämlich, das Volk Gottes — weil das Haus Gottes, darum auch der Tempel Gottes. Und was ſagt der Apoſtel? „Der Tempel Gottes iſt heilig, der ſeid ihr“ (1. Kor. 3, 17). Alle Gläubigen aber — und das iſt das Haus Gottes — nicht nur die jetzt ſind, ſondern auch die vor uns geweſen und jetzt entſchlafen ſind, und die nach uns ſein werden, und auch jene, die je noch bis ans Ende der Zeiten in menſchliche Verhältniſſe geboren werden, die ganze unzählbare, nur dem Herrn gezählte Schar der zur Einheit des Glaubens Gebundenen, von denen der Apoſtel ſagt: „Es kennt der Herr, die ſein ſind“ (2. Tim. 2, 19) — dieſe Körner, die jetzt ſeufzen unter der Spreu, werden eine einzige Maſſe bilden, wenn das ſäubernde Stieben über die Tenne fegt: die ganze Zahl der gläubigen Heiligen, die aus Menſchen zu Engeln Gottes werden ſollen, ihnen gleichgeſtalt und verbunden und der Pilgerſchaft überhoben, uns Heimkehrer von der Pilgerſchaft erwarten, ſie zuſammen bilden das eine Haus Gottes und die eine Stadt.

Die Ehrfurcht vor der Mutter Kirche

Laßt uns lieben Gott unſern Herrn, laßt uns lieben ſeine Kirche: jenen als unſern Vater, dieſe als unſere Mutter; jenen als unſern Herrn, dieſe als ſeine Magd — weil wir die Söhne ſeiner Magd ſind. Doch dieſer Ehebund beſteht nur kraft einer großen Liebe. Niemand beleidigt den einen Teil und gewinnt ſich dadurch den andern. Niemand ſage: „Zwar gehe ich zu den Götzen, befrage die Beſeſſenen und Wahrſager, gleichwohl aber verlaſſe ich die Kirche Gottes nicht — ich bin ein Katholik.“ An der Mutter hältſt du feſt und haſt den Vater beleidigt. So ſagt ein anderer: „Das ſei fern von mir — ich befrage nicht den Wahrſager, wende mich nicht an den Beſeſſenen, kehre mich nicht an gottwidrige Weisſagungen, gehe nicht Dämonen anbeten, glaube nicht an die Kraft der Steine, gleichwohl bin ich auf der Seite des Donatus . . .“ Was nützt es dir, wenn du dich zum Herrn bekennſt, Gott ehrſt, ihn preiſeſt, glaubſt an ſeinen Sohn, ihn bekennſt, der zur Rechten des Vaters ſitzt, und läſterſt ſeine Kirche? Weiſen dich nicht die Beiſpiele menſchlicher Ehen zurecht? Wenn du einen Gönner hätteſt, dem du täglich aufwarteteſt, deſſen Türſchwelle du vor lauter Befliſſenheit abträteſt, den du täglich begrüßteſt, was ſage ich, anbeteteſt, den du täglich mit Beweiſen deiner Treue überhäufteſt: wenn du ſeiner Gattin ein einziges Vergehen nachſagteſt, dürfteſt du noch ſein Haus betreten? So haltet denn feſt, meine Teuerſten, haltet einmütig alle feſt an Gott eurem Vater und an eurer Mutter, der Kirche!

Billig, katholiſche Kirche, wahrhaftigſte Mutter der Chriſten, läßt du's nicht dabei bewenden, daß du uns zur lautern, unbefleckten Anbetung des Einen Gottes rufſt, den zu beſitzen erſt des Lebens Seligkeit bedeutet; daß du uns davor verſchonſt, ein Geſchöpf anzubeten und vor ihm in Andacht zu erglühen; daß du von der unverletzlich reinen Majeſtät der Ewigkeit, der allein der Menſch untertan, in der allein das ihr verbündete Geiſtweſen des Jammers überhoben iſt, fernhältſt alles erſchaffene Gebilde, allen Kram des Wandelbaren, alle Beute der Vergänglichkeit; daß du unvermiſcht beſtehen läßt, was um der Ewigkeit, der Wahrheit, ja auch des Friedens willen geſchieden bleiben ſoll, und wiederum beiſammen läßt, was von der Einen Majeſtät gebunden wird — nein, auch die Forderung der Menſchenliebe liegt dir ſo am Herzen, daß man die Heilung der mannigfachen Schäden, an denen, als an ihrem Sündenlohn, die Seelen kranken, zu allermeiſt von dir erwarten darf.

Kindlich das Kind, kernhaft den Mann, ruhevoll den Greis — ſo ziehſt und lehrſt du jeden, wies den Lebensaltern nach Leib und Seele angemeſſen. Du machſt die Frauen in keuſchem, treuem Gehorſam untertan ihren Männern, nicht zur Stillung der Luſt, ſondern zur Fortpflanzung des Geſchlechts und zum Erhalt des Familienverbandes. Du ſetzeſt die Männer über die Ehefrauen, nicht zum Spotte für das ſchwächere Geſchlecht, ſondern kraft der geſetzlichen Ordnung lauterer Liebe. Du ketteſt die Kinder an die Eltern durch eine Art von freier Dienſtbarkeit, du ſetzeſt die Eltern über die Kinder für ein Walten

in liebender Gewalt. Du knüpfeſt Brüder an Brüder durch das Band der Religion, das feſter und enger bindet als das Blut. Du ſchließeſt, ohne Sympathien des Blutes und des Willens anzutaſten, in Sippe und Familie den Naturzuſammenhang noch feſter durch die höhere Liebe von Seele zu Seele. Du lehrſt den Knecht, wie er ſeinem Herrn nicht ſo ſehr unterm Druck des Standes als in der Freudigkeit der Pflichterfüllung anzuhangen habe. Du machſt die Herren mild gegen ihre Knechte und ſtimmſt ſie mehr zum Betreuen als zum Züchtigen, wenn du ſie auf Gott den Höchſten ſchauen heißeſt, unſer aller Herrn. Du bindeſt – durch das Gedenken an die Erſten Eltern – Bürger und Bürger, Volk und Volk, Menſch und Menſch enger als nur zum Ganzen der Geſellſchaft: zu einer Art von Brüderſchaft Du lehrſt die Könige ſorgen für die Völker, du mahnſt die Völker untertan zu ſein den Königen. Wem man Ehre ſchuldig ſei, wem Herzlichkeit, wem Verehrung, wem Ehrfurcht, wem Troſt, wem Zureden, wem Ermahnung, wem Zurechtweiſung, wem Strafrede, wem Züchtigung — über alles gibt Beſcheid deine Lehre, deren Inbegriff es iſt, daß wir nicht allen alles ſchuldig ſind, allen aber Liebe und nicht Einem Unrecht.

Wenn nun in ſolcher Menſchenliebe das Gemüt, das an deinen Brüſten liegt, genährt und gekräftigt, ja zur Nachfolge Gottes fähig geworden; wenn erſt Gottes Majeſtät dem Menſchen ſich ſoweit enthüllt, als es ihm in dieſer Zeit ſeiner Erdanfälligkeit genügen ſoll; dann gebiert ſich ihm ſolche Glut des Gefühls, erſteht eine ſolche Lohe der Gottesliebe, daß alles Laſterweſen zuſammenbrennt und am gereinigten, geheiligten Menſchen offenbar wird, wie göttlich wahr es iſt: „Ich bin verzehrendes Feuer — Feuer

auf die Erde zu werfen bin ich gekommen“ (Deut. 4, 24; Lc. 11, 49). Dieſe beiden Worte des Einen Gottes, in den beiden Teſtamenten aufgezeichnet, beſchreiben mit einmütigem Zeugnis das Werk der Heiligung, in dem ſich jenes andere Wort bewähren ſoll, das gleicherweiſe aus dem Alten in das Neue Teſtament eingegangen: Verſchlungen iſt der Tod im Siege; wo iſt, Tod, dein Stachel? wo iſt, Tod, dein Grimm?

Unterweiſung über das Gebet

Aus einem Brief an die Witwe Proba

Ich gedenke deiner Bitte und meines Verſprechens, dir etwas über das Gebet zu Gott zu ſchreiben; ſo iſt es an mir, da mir Zeit und Kraft von dem gewährt iſt, zu dem wir beten, endlich meine Schuld abzutragen und deinem frommen Wunſche in der Liebe Chriſti zu willfahren. Wie freudig deine Bitte mich geſtimmt hat, mir ein Zeichen deines ſtarken Anteils an der Sache, kann ich nicht in Worte faſſen. Denn welches Anliegen ſollte deine Witwenſchaft tiefer beſchäftigen, als nach der Mahnung des Apoſtels Tag und Nacht im Gebete zu verharren. Bei ihm heißt es ja: „Die wahrhaft Witwe iſt und einſam, hoffe zu Gott und verharre im Gebete Tag und Nacht“ (1. Tim. 5, 5). Da du in den Augen dieſer Welt vornehm, reich und Mutter einer großen Familie biſt, alſo trotz deiner Witwenſchaft nicht einſam und verlaſſen, ſo könnte es wundernehmen, daß Gebetseifer dein Herz ergriffen und in beſonderm Maße eingenommen hat; doch du haſt in deiner Klugheit eingeſehen, daß in dieſer Welt und dieſem Leben keine Seele ganz geborgen iſt. Der dir dieſe Geſinnung

eingegeben hat, tut an dir ein gleiches wie an ſeinen Jüngern: als ſie nicht um ihretwillen, ſondern wegen des ganzen Menſchengeſchlechtes faſt verzweifelnd ſich betrübten über das Wort, es gehe leichter ein Kamel durchs Nadelöhr als ein Reicher in den Himmel, da gab er ihnen die wunderſam mildreiche Verheißung, für Gott ſei leicht, was unmöglich für die Menſchen. Bei dem es alſo leicht iſt, daß auch der Reiche in den Himmel komme, der hat dir die fromme Sorge eingegeben, über die du meinen Rat erholſt: was für dich die beſte Weiſe ſei zu beten. Er hat ja in den Tagen ſeines Fleiſches auch den reichen Zachäus in den Himmel aufgenommen und nach der Auferſtehung und Himmelfahrt in ſeiner Herrlichkeit durch die Mitteilung des heiligen Geiſtes viele Reiche zu Verächtern dieſer Welt gemacht und ſie noch mehr bereichert, indem er ihren Durſt nach Reichtum auslöſchte. Wie könnteſt du Verlangen haben nach dem Gebet zu Gott, wenn du nicht auf ihn hoffteſt? Wie könnteſt du aber auf ihn hoffen, wenn du noch auf den unbeſtändigen Reichtum hoffteſt und auf das heilſame Gebot vergäßeſt, in dem der Apoſtel ſpricht: „Den Reichen dieſer Welt gebiete, ſie ſollen nicht hochmütig ſein noch auf den Unbeſtand des Reichtums vertrauen, ſondern auf den lebendigen Gott, der uns alles reichlich zum Genuſſe gibt; ſie ſollen reich werden an guten Werken, gerne geben und mitteilen und ſich einen Schatz ſammeln als guten Grund für die Zukunft, damit ſie erfaſſen das wahre Leben“ (1. Tim. 5, 17—19).

Solange wir im Dunkel dieſes Lebens fern vom Herrn nicht im Schauen, nur im Glauben wallen, muß die chriſtliche Seele ſich als troſtlos betrachten, damit ſie nicht ablaſſe zu beten. Wie auf eine brennende Leuchte, die an

finſterm Orte aufgeſtellt iſt, richte ſie des Glaubens Auge auf das Wort der göttlichen heiligen Schriften, bis der Tag hervorgeht und der Morgenſtern ſich erhebt in unſern Herzen . . . Dies ſage ich, damit auch du, die als reiche, vornehme Witwe und als Mutter einer großen Familie ein Wort über das Gebot gewünſcht hat, dich verlaſſen fühleſt, mögen immer die Deinigen in dieſem Leben bei dir bleiben und dir ergeben ſein . . .

Höre nun, um was du beten ſollſt. Danach vor allem fragſt du mich ja, weil dich das Wort des Apoſtels unruhig macht: „Was wir beten ſollen, damit es recht ſei, das wiſſen wir nicht“ (Röm. 8, 26). Du fürchteſt ſogar, es möchte dir ſchädlicher ſein, anders als recht zu beten, denn überhaupt nicht zu beten. Was läßt ſich kurzweg darauf ſagen? Bete um das ſelige Leben. Danach verlangen doch die Menſchen alle. Denn auch jene, die verkehrt und verwerflich leben, leben doch nur darum ſo, weil ſie wähnen, anders wären oder würden ſie nicht ſelig. Um was anderes ſollſt du alſo beten als um dies, was Schlechte wie Gute ſich wünſchen und was doch den Guten allein widerfährt . . . Damit wir dieſes ſelige Leben gewinnen, lehrt das wahre ſelige Leben in Perſon uns beten: nicht im Wortemachen, als läge daran die Erhörung, daß wir langes Gerede vollführen, indes doch unſer Beten an den ſich wendet, der nach dem eigenen Wort des Herrn ſchon weiß, was uns not tut, noch ehe wir ihn darum bitten. Es mag uns darum wunderlich erſcheinen, daß der Herr trotz dieſer Abwehr vielen Wortemachens uns zum Gebet ermahnt, indem er ſpricht: „Man muß allezeit beten ohne nachzulaſſen“ (Luk. 18, 1) . . . Dieſes Wort des Herrn, der doch unſere Not längſt vor unſerm Beten kennt, müßte uns befremden,

wenn wir es nicht ſo verſtünden: daß Gott nicht etwa unſern Willen kennen lernen will, um den er wahrlich doch weiß, ſondern daß im Beten unſer Sehnen noch erſtarke und uns begreifen laſſe, was er zu geben willens iſt. Denn dies iſt immer etwas Großes, wir aber ſind an Faſſungskraft klein und beſchränkt. Darum wird uns geſagt: „Macht euch weitgeſinnt, damit ihr nicht mit den Unfrommen am gleichen Joche zieht“ (2. Kor. 6, 13. 14.). Denn dieſes Große, das kein Auge ſieht, weil es nicht Farbe iſt, das kein Ohr vernimmt, weil es nicht Klang iſt, das nicht ins Menſchenherz herniederkommt, weil des Menſchen Herz ſich zu ihm erſchwingen muß: wir werden ſeinen Reichtum um ſo tiefer faſſen, je gläubiger wirs umfangen, je feſter wirs erhoffen, je heißer wirs erſehnen. Im Fortwähren dieſes Glaubens, Hoffens, Liebens iſt unſer Sehnen dauerndes Gebet . . . Darum freilich ſollen wir von andern Sorgen und Geſchäften hinweg, die kältend auf jene Sehnſucht wirken, zu gewiſſen Stunden den Geiſt zum Gebete rufen, damit wir als unſre eignen Mahner im Gebetswort uns auf das hin ſammeln, was unſer Sehnen iſt, auf daß nicht ganz erkalte, was ſchon lau geworden, und nicht ganz erlöſche, was je und je entfacht ſein will . . . Weil nun dem ſo iſt, ſo hat ſein Recht und ſeinen Segen auch langdauerndes Gebet, wenn nicht anderes, von der Pflicht uns auferlegtes Tun darunter leidet — obwohl auch dies durch die begleitende Stimmung jener Sehnſucht allezeit zum Beten werden ſoll. Lange beten, das heißt ja nicht, wie manche meinen: mit vielen Worten beten. Ein anderes iſt der Wortſchwall, ein anderes die unabläſſige Andacht des Innern. Steht doch auch vom Herrn ſelbſt geſchrieben, daß er die Nacht im Gebete hingebracht und mit wachſender Dring-

lichkeit gebetet habe: was ſonſt als ein Beiſpiel hat er uns da gegeben — in der Zeit ein Lehrer des rechten Gebets, der in der Ewigkeit beim Vater ein Erhörer iſt.

Wie man ſagt, pflegen die Mönche in Ägypten die Art der häufigen, ganz kurzen Pfeil- oder Stoßgebete, in der Abſicht, die bewußt erweckte, dem Beter unerläßliche Andachtſtimmung nicht durch übermäßige Dauer zu ſchwächen und abzuſtumpfen. Und hiedurch lehren ſie, daß man dieſe Andachtſtimmung, wie man ſich vor ihrer Abſtumpfung durch allzu lange Dauer hüten ſoll, wiederum auch nicht abbrechen und vergeuden ſoll, wenn ſie vorhanden iſt.

Wenn jemand im Gebete ſpricht: „Herr, mach mir noch größer meinen Haufen Geld“ oder „Gib mir ſoviel als du gegeben dem und dem“ oder „Schaff mir Glanz und Ehren“ oder „Mach mir einen großen und berühmten Namen vor der Welt“ oder was dergleichen Wünſche ſind, und ſpricht der Menſch ſo um des Habens willen, nicht im Gedanken, wie er Gottes wegen mit alldem andern Menſchen helfen kann, ſo glaube ich, daß ein ſolcher im Gebet des Herrn nichts findet, was ihm in ſeine Wünſche paßt. Darum ſoll er wenigſtens des Betens um die Dinge ſich ſchämen, wenn er ſich nicht ſchämt, ſie zu begehren; und wenn er ſich des Begehrens ſchämt und dennoch Wunſchgewalt ihn übermannt, ſo iſt für ihn nichts heilſamer als von dieſer Wunſchgewalt ſich loszubeten mit den Worten: Erlöſe uns vom Übel.

„Vor dir liegt all mein Sehnen“ (Pſ. 37, 9) ... Dein Sehnen aber, das iſt auch dein Beten; und unabläſſig Sehnen, das iſt unabläſſig Beten.

Gott iſt wie ein Arzt: er hört nicht auf den Wunſch des Kranken, er hört nur auf die Forderung der Geſundheit.

Gott iſt gut, meinſt du, wenn er gibt, was du willſt. Wenn du aber verkehrt willſt, iſt da ſein Nichtgeben nicht Barmherzigkeit?

Wenn Beter mit dem Schall der Leibesſtimme zum Herrn rufen, ohne daß ſie mit Gott ihr Herz verbinden — wer zweifelt, daß es vergeblich ſei? Wenn aber das Herz betet, mag die Leibesſtimme auch ſchweigen, ſo bleibt dies wohl den Menſchen verborgen, nicht aber Gott. Ob wir nun mit der Stimme, ob mit Schweigen beten: es muß ein Rufen des Herzens ſein. Ein Rufen des Herzens aber iſt die volle Sammlung der Gedanken: ein ſolches Gebet erſt iſt der Ausdruck eines Sehnens und Suchens, das hoffen darf, ihm werde gewährt was es begehrt.

Man muß Gott um die Dinge bitten, die er ſelbſt von uns wünſcht.

Gott will geben. Aber er gibt nur dem Bittenden, damit er nicht einem Unverſtehenden gibt.

Chriſtus betet für uns als unſer Prieſter; er betet in uns als unſer Haupt; er wird von uns angebetet als unſer Gott.

Laßt uns alſo die Erkenntnis bewahren: unſere Worte ſind in ihm, ſeine Worte ſind in uns.

Man kann fragen, warum es das Gebet brauche, wenn doch Gott ſchon weiß, was wir bedürfen. Es kann nur darum ſein, weil durch die Sammlung des Betenden das Herz ſich heiter entwölkt und läutert, weil es fähiger wird zur Aufnahme der göttlichen Gaben, die uns ja nur geiſtig eingegoſſen werden. Denn nicht erſt auf das Werben des Gebetes hin erhört uns Gott, der doch immer bereit iſt, uns ſein Licht zu geben, nicht ein ſichtbares, ſondern gedankliches und geiſtliches; aber wir Menſchen ſind nicht immer fähig, es aufzunehmen, wenn wir auf fremdes Vielerlei hingekehrt in der Finſternis zeitlichen Trachtens uns verfangen haben.

Freiheit im kirchlichen Leben

Manches iſt (in der Kirche) nach Ort und Landſchaft verſchieden. So faſten die einen am Sabbat, die andern nicht. Die einen empfangen täglich Leib und Blut des Herrn, andere nur an gewiſſen Tagen. An manchen Orten vergeht kein Tag ohne Darbringung des Opfers, an anderen wird es nur am Sabbat und am Sonntag, an anderen wiederum nur am Sonntag gefeiert. Dies und anderes, worin ſich Unterſchiede zeigen, kann alles nach freier Wahl geübt werden. In ſolchen Dingen iſt dem ernſten, verſtändigen Chriſten nicht der eine Brauch beſſer als der andere, ſondern er hält es mit der Weiſe, die er eben in dem Sprengel antrifft, in dem er ſich gerade aufhält. Denn die Dinge, die weder gegen den Glauben noch die guten Sitten

verſtoßen, entziehen ſich unſrer Wertentſcheidung und ſind um der Gemeinſchaft willen, in der man lebt, einzuhalten.

Was ich dir ſchon einmal erzählt zu haben glaube, will ich hier noch einmal erwähnen. Als meine Mutter mir nach Mailand nachgekommen war, fand ſie, daß dort die Kirche am Sabbat nicht faſte; ſie wurde unruhig und ſchwankte, was ſie zu tun hätte. Obgleich ich ſelbſt mich um ſolche Dinge nicht kümmerte, befragte ich doch ihretwegen den Ambroſius ſeligen Angedenkens. Er ſagte, er könne mich darüber auf nichts anderes verweiſen als ſein eigenes Verhalten; denn wüßte er etwas Beſſeres, ſo handelte er ſelbſt danach. Als ich nun glaubte, er wolle ohne weitere Begründung, nur auf ſein Beiſpiel verweiſend, uns anheimgeben, am Sabbat nicht zu faſten, da fuhr er fort und ſagte zu mir: „Wenn ich nach Rom komme, ſo faſte ich am Sabbat; wenn ich hier bin, ſo faſte ich nicht. So halte auch du dich, wenn du in einen fremden Kirchenſprengel kommſt und weder Ärgernis geben noch Ärgernis nehmen willſt, an ſeine Sitte.“ Als ich dieſen Beſcheid der Mutter überbrachte, da nahm ſie ihn höchſt befriedigt auf. Ich für meinen Teil mußte wieder und wieder an dieſen Ausſpruch denken und bewahrte ihn im Herzen, als hätte ich einen Wahrſpruch vom Himmel vernommen. Mit ſeufzendem Bedauern habe ich oft die Wahrnehmung gemacht, daß manche Mitbrüder durch ihr ſtreitbar ſtarres Weſen oder abergläubiſche Ängſtlichkeit unter den Schwachen viele Verwirrung ſtiften. Nur weil in ihrem Denken irgendeine verſteckte Berechnung ſpukte, weil ſie es in ihrer Heimat ſo gewohnt waren, weil ſie es auf einer Reiſe ſo geſehen hatten, die ſie für deſto beiſpielkräftiger halten, je weiter ſie von den Ihrigen wegführt, darum erheben

ſie dergleichen Dinge zu Streitfragen, die weder durch die Beweiskraft eines Schriftworts noch durch die Überlieferung der Geſamtkirche noch durch den Erweis eines ſittlichen Lebenswertes zu einem beſtimmten Abſchluß gedeihen können. Und doch erörtert man ſie ſo heftig, als gälte alles für nichts, es ſei denn was man ſelber tut. So könnte einer ſagen, man ſolle die Euchariſtie nicht täglich empfangen. Du fragſt: Warum? „Weil", antwortet der andere, „hierzu jene Tage zu wählen ſind, die der Menſch eben deshalb reiner und enthaltſamer verbringt, um ſich würdig einem ſo großen Sakrament zu nähern. ‚Denn wer unwürdig ißt, der ißt und trinkt ſich das Gericht.' (1. Kor. 11, 29)." Der andere dagegen ſagt: „Freilich, wenn die Sündenwunde ſo tief, wenn die Krankheit ſo heftig iſt, daß Aufſchub dieſer Heilanwendung geboten erſcheint, ſo muß ein ſolcher auf Geheiß des Biſchofs dem Altare fern bleiben, um zuerſt Buße zu tun und vom Biſchof Vergebung zu erlangen. Denn dies iſt unter unwürdigem Empfang zu verſtehen, daß man zu der Zeit empfängt, da Bußetun nötig wäre; nicht nach eigenem Belieben ſoll man der Kommunion ſich enthalten oder ſie empfangen. Sind übrigens die Sünden eines Menſchen nicht ſo ſchwer, daß er ſich durch ſie den Ausſchluß aus der Kirche zuzieht, ſo braucht er ſich vom Heilmittel des täglichen Empfanges des Herrenleibes nicht fernzuhalten." Dieſen Streit der Meinungen ſchlichtet wohl der Wahrheit am gemäßeſten, wer daran erinnert, daß der eine wie der andere Teil vor allem im Frieden Chriſti zu verharren habe: daß ein jeder tue, was er nach ſeinem religiöſen Gewiſſen tun zu müſſen glaubt. Es will doch keiner von beiden Leib und Blut des Herrn entehren, ſondern um die Wette ſind ſie darauf bedacht, das heil-

bringendſte Sakrament zu ehren. Auch Zachäus und jener Hauptmann haben nicht unter ſich geſtritten, noch hat ſich einer beſſer als der andere gedünkt, als jener den Herrn mit Freuden in ſein Haus aufnahm, dieſer aber ſprach: „Ich bin nicht würdig, daß du eingeheſt unter mein Dach.“ Beide haben ſie den Heiland geehrt, obzwar auf verſchiedene und in gewiſſem Sinn entgegengeſetzte Weiſe; beide fühlten ſie das Elend ihrer Sünde, und beide haben Barmherzigkeit erlangt. In dieſer Richtung vorbedeutend war es auch, daß im Erſtlingsvolk (des Alten Bundes) das Manna im Munde eines jeden den Geſchmack annahm, der ſeiner Geſinnung entſprach (Weish. 16, 20); und ſo verhält es ſich mit dem Herzen eines jeden Chriſten, wenn er jenes Sakrament empfängt, das die Welt erobert hat. Der eine wagt aus Ehrfurcht nicht, es täglich zu empfangen; der andere wagt aus Ehrfurcht nicht, den Empfang auch nur an einem Tage zu unterlaſſen. Mißachtung allein duldet dieſe Speiſe nicht, wie das Manna nicht den Überdruß. Darum eben ſagt auch der Apoſtel, daß jene unwürdig empfangen, die nicht mit der Ehrfurcht, die nur dieſer Speiſe gebührt, ſie von andern unterſcheiden. Unmittelbar an die Worte „er ißt und trinkt ſich das Gericht“ fügt er die andern: „indem er den Leib des Herrn nicht unterſcheidet“.

Gegen Eigenbrödelei im Andachtsweſen

Wenn über das Gewohnte hinaus eine Einführung getroffen wird, die mit dem Anſpruch auf eine gleichſam ſakramentale Heilighaltung auftritt, ſo kann ich dies nicht billigen, ſo wenig ich freilich, um das Ärgernis ſei es hei-

liger, sei es hitzköpfiger Leute zu vermeiden, vieles dergleichen entschieden zu verwerfen wage. Das aber muß ich sehr bedauern, daß man sich um vieles, was in den heiligen Schriften aufs heilsamste angeordnet ist, nur sehr wenig kümmert, während doch an allen Enden vorlaute Verstiegenheiten sich so breit machen, daß ein Mensch, der während einer Oktav, die er begeht, den Erdboden mit nacktem Fuß berührt, strengern Tadel findet als ein anderer, der seinen klaren Verstand im Wein ersäuft. Alle dergleichen Dinge, die weder in den heiligen Schriften begründet noch in den Konzilien der Bischöfe verordnet worden sind noch durch die Übung der Gesamtkirche sich eingefestigt haben, sondern je nach der Verschiedenheit der Gegenden und ihrer Sitte unzählbare Wandlungen erfahren, daß man nur mit Mühe oder gar nie die Gründe und Anlässe ihrer Einführung aufdecken kann — all diese Dinge sind, wo immer es nur möglich ist, nach meiner Ansicht unbedenklich abzuschaffen. Denn wenn sich an ihnen auch nichts finden läßt, was gegen den Glauben verstößt, so belasten sie doch die Religion selbst, die nach Gottes barmherzigem Willen sich der Freiheit erfreuen und auf ganz wenige, allgemein übliche religiöse Feiern sich beschränken soll, mit einem so verknechtenden Druck, daß die Lage der Juden noch erträglicher ist: obgleich sie die Zeit der Freiheit nicht anerkannt haben, so sind sie doch nur der Last des Gesetzes, nicht aber menschlichen Neuerungen unterworfen. Aber die Kirche Gottes, die sich von vieler Spreu und vielem Unkraut umgeben sieht, erträgt auch vieles; immerhin, was gegen den Glauben oder die gute Sitte verstößt, das erkennt sie nicht an, sie schweigt auch nicht dazu, noch handelt sie so.

In allem Ernſte ſage ich auch: Es lerne jeder ohne Hochmut, was von Menſchen zu lernen iſt, und wer andere lehrt, der gebe ohne Neid und Hochmut weiter, was er ſelbſt empfangen hat. Laßt uns den nicht verſuchen, auf den wir gebaut haben, damit wir nicht, durch ſolche Schliche des Widerſachers und die eigene Verkehrtheit betrogen, weder in die Kirche gehen noch ein Buch leſen, noch Vortrag und Predigt eines Menſchen hören wollen, ja nicht einmal, um das Evangelium zu hören und zu lernen. Wir möchten da wohl lange warten müſſen auf die Verzückung in den dritten Himmel, ſeis im Körper oder außer ihm, wie der Apoſtel ſagt (2. Kor. 12, 2 ff.), um dort unſagbare Worte zu hören, die auszuſprechen einem Menſchen nicht verſtattet iſt, oder dort zu ſehen den Herrn Jeſus Chriſtus und lieber von ihm als von Menſchen das Evangelium zu hören.

Laßt uns auf der Hut ſein vor ſolchen gefährlichen Verſuchungen des Übermuts. Laßt uns vielmehr daran denken, daß ſelbſt Paulus der Apoſtel, obzwar von göttlicher, himmliſcher Stimme der Belehrung hingeſtreckt, doch zu einem Menſchen geſandt worden, um die Geheimniſſe der Gnade zu empfangen und mit der Kirche eins zu werden. Und obwohl ein Engel dem Hauptmann Cornelius die Botſchaft brachte, ſein Beten ſei erhört und ſein Almoſen aufgenommen, ſo iſt er doch dem Petrus zur Unterweiſung übergeben worden, damit er aus ſeiner Hand nicht nur die Geheimniſſe der Gnade empfange, ſondern auch von ihm vernehme, was man glauben, was man hoffen, was man lieben müſſe. Dies alles hätte wohl durch einen Engel

geſchehen können; aber weggeworfen wäre dann die Menſchenwürde, wenn Gott den Schein annähme, als wollte er ſein Wort den Menſchen nicht durch Menſchen vermitteln. Wie könnte ſonſt der Ausſpruch wahr ſein: der Tempel Gottes iſt heilig, und der ſeid ihr, wenn Gott aus ſeinem menſchlichen Tempel keine Antwort geben und alles, was nach ſeinem Willen menſchliches Lehrgut ſein ſoll, vom Himmel her durch Engel ausrufen wollte! Und auch die Liebe, die von Menſch zu Menſch das Band der Einheit ſchlingt, hätte keinen Zugang zu den Seelen, um die Geiſter wechſelweiſe in Fluß zu bringen und gleichſam zu vermiſchen, wenn die Menſchen nichts von Menſchen lernen ſollten.

Von Gewalt und Strafe gegen die Irrgläubigen

Aus einem Briefe an Vincentius, Anhänger der von den Donatiſten abgefallenen Sekte der Rogatiſten. Er hatte Auguſtin die Anwendung von Gewalt zum Vorwurf gemacht.

Die Donatiſten machen reichlich Umtrieb, und es ſcheint mir kein nutzloſes Beginnen, wenn ſie durch die von Gott eingeſetzte Obrigkeit im Zaum gehalten und gezüchtigt werden. Denn wir haben uns über die Beſſerung vieler ſchon zu freuen, die aufrichtig an der katholiſchen Einheit feſthalten, ſie verteidigen und über die Erlöſung aus ihrem früheren Irrtum ſo herzlich froh ſind, daß wir mit großem Erſtaunen ſie beglückwünſchen. Gefeſſelt von ich weiß nicht welcher Macht der Gewohnheit, dächten ſie keineswegs an einen Wandel zum Beſſern, wenn ſie nicht unter dieſem aufrüttelnden Gewaltverfahren ihren beunruhigten Geiſt auf die Betrachtung der Wahrheit lenkten.

Nun denken ſie daran, daß ſie vor Gott, deſſen mildes Zuraten und väterlich gemeinte Züchtigung ſie verachtet haben, in der Zukunft nur die verdiente Strafe der Gottloſen erfahren werden, wenn ſie die Leiden dieſer Zeit nicht um der Gerechtigkeit willen, ſondern im Dienſte menſchlicher Verkehrtheit und Anmaßung mit ſinnlos unfruchtbarer Geduld ertragen ...

Wollten wir nun dieſe Rotte von Zuchtloſen, die bisher als unſere Feinde die Ruhe unſeres Friedens durch mancherlei Gewalttaten und Tücken erſchüttert haben, ſo leichthin überſehen und ertragen, daß wir gar nicht auf Mittel ſinnen, gar nichts tun, was ſie einſchüchtern und zurechtbringen kann, ſo vergälten wir wahrlich Übel mit Übel. Denn wer da ſähe, wie ſein Widerſacher im Wahnſinn des Fiebers dem Abgrund zuläuft, vergälte der nicht Böſes mit Böſem, wenn er ihn ſo laufen ſtatt ihn packen und binden ließe? Hielte man aber den Retter nicht dann gerade für ſeinen Angreifer und Todfeind, da er ſich als hilfreich und barmherzig erweiſt? Trotzdem, der Gerettete müßte, zur Beſinnung gekommen, ihm um ſo inniger Dank ſagen, je mehr er den Sinn dieſes ſcheinbar ſchonungsloſen Verfahrens begriffe. O könnte ich dir doch zeigen, wieviele entſchiedene Katholiken wir ſogar aus den Circumcellionen ſchon bekommen haben, die jetzt ihr früheres Leben und ihren erbärmlichen Irrweg verdammen, auf dem ſie für die Kirche Gottes zu tun wähnten, was ſie doch nur im Eifer der Verblendung getan. Wahrlich, ſie wären nicht zur Beſinnung gekommen, hätte man ſie nicht wie Wahnſinnige gebunden mit den Feſſeln der Geſetze, die dir mißfallen ... War es nicht heilſam, ſie an Hab und Gut zu ſtrafen und ſo von der Laſt ihres Zeitlichen loszureißen,

daß sie wie aus Todesschlaf zum Segen der Einheit erwachten? Wieviele aus denen, die jetzt mit uns sich freuen, klagen über den Druck, mit dem ihr verkehrtes Tun vormals sie belastet hat, und anerkennen, daß wir die Pflicht gehabt, sie zu bedrängen: sonst wären sie an der todbringenden Schlafsucht ihrer Gewohnheit dahingestorben ...

Wer schont, ist nicht immer ein Freund; wer schlägt, ist nicht immer ein Feind. Wunden vom Freunde sind besser als berechnende Küsse vom Feind. Mit Strenge zu lieben ist besser als mit sanftem Antlitz zu betrügen. Mehr frommte es, dem Hungrigen das Brot zu nehmen, wenn er mit dem Brote in der Hand vom Rechten abkommt, als ihm Brot zu reichen, daß er sichs beim Unrecht wohl sein lasse. Wer einen Tobsüchtigen bindet, einen Schlafsüchtigen stachelt, fällt beiden zur Last und tut doch beiden Liebes. Wer kann uns tiefer lieben als Gott? Und doch läßt er nicht ab, sowohl freundlich uns zu unterweisen als heilsam uns zu erschüttern ... Vom Apostel nahm er, dreimal gebeten, den Stachel des Fleisches nicht hinweg, damit die Kraft in der Schwachheit sich vollende. Wir wollen unsere Feinde lieben, weil es so recht ist und Gott es will, damit wir Kinder unsres himmlischen Vaters seien, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Aber wie wir dieser seiner Gaben uns freuen, so laßt uns auch nicht vergessen, daß er züchtigt, wen er liebt.

Du meinst, man dürfe keinen zum Rechten zwingen, während du doch liesest, daß der Hausvater zu seinen Knechten sagt: „Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten" (Luk. 14, 23) ... Du meinst, man dürfe einem Menschen nicht Gewalt antun, um ihn aus dem Verderben des Irr-

tums zu erlöſen, während du doch an den unzweideutigſten Beiſpielen ſehen kannſt, daß auch Gott, der uns doch mit der ſegensvollſten Liebe liebt, das Gleiche tut, und du Chriſti Wort vernimmſt: „Niemand kommt zu mir, als wen der Vater zieht“ (Joh. 6, 44). Und dies geſchieht doch in den Herzen aller, die ſich aus Furcht vor ſeinem Zorn zu ihm bekehren. Und du weißt doch auch, daß der Dieb zuweilen Futter ſtreut, um das Vieh auf die Seite zu locken, daß aber der Hirt das verirrte Vieh mit der Geißel zur Herde zurücktreibt.

Urſprünglich war es meine Anſicht, es ſolle niemand zu der Einheit in Chriſto gezwungen werden, man müſſe das Wort allein wirken laſſen, im Hin und Her der Rede kämpfen und mit Vernunftgründen ſiegen, damit wir nicht an denen, die wir als aufrichtige Häretiker gekannt haben, gezwungene Katholiken bekämen. Aber dieſe meine Anſicht habe ich aufgegeben, belehrt nicht durch den Widerſpruch meiner Mitbiſchöfe, ſondern durch ihren Hinweis auf Beiſpiele. Zuerſt verwies man mich auf meine eigene Stadt, die vormals ganz auf Seite des Donatus war, dann unterm Druck der kaiſerlichen Geſetze zur katholiſchen Einheit ſich bekehrt hat und heute, wie wir ſehen, euren feindſeligen Geiſt ſo ſehr verabſcheut, als hätte ſie ihm niemals angehangen. Und auch viele andre Städte dieſer Art hat man mir genannt . . . Wieviele wollten, was wir beſtimmt wiſſen, von der unleugbaren Wahrheit bewogen ſchon katholiſch werden, die ihr Vorhaben nur aus Furcht vor dem Anſtoß bei den Ihrigen verſchoben! Wieviele hielt nicht die Wahrheit, die ihr ja nie für euch gehabt, ſondern nur verhärtete Gewohnheit in der alten ſchweren Feſſel . . .! Wieviele glaubten, es liege nichts daran, auf welcher Seite ein Chriſt

ſtehe, und blieben darum auf der Seite des Donatus, weil ſie dort geboren waren und niemand ſie zum Weggang und zum Übertritt in die katholiſche Kirche zwang. Ihnen allen iſt der Schrecken vor dieſen Geſetzen, die die Könige im Dienſt des Herrn und in ſeiner Furcht erlaſſen, zum Segen geworden.

Und dieſen Erfolg des Herrn hätte ich verhindern ſollen? Hätte im Widerſtreit mit meinen Amtsgenoſſen nicht geſtatten ſollen, daß die Schafe Chriſti, die auf euren Bergen und Hügeln, will ſagen, in eurer geblähten Überheblichkeit umherirrten, im Schafſtall des Friedens zuſammenkamen, wo ein Hirt und eine Herde iſt?

Die auguſtiniſche Ordensregel

Dies ſind die Vorſchriften, die wir euch als Kloſterfrauen zu befolgen geben:

Fürs erſte ſollt ihr gemäß dem Zwecke eures Zuſammenlebens in Eintracht wohnen in eurem Hauſe und Ein Herz und Eine Seele ſein in Gott. Und ihr ſollt nicht irgendetwas euer eigen nennen, ſondern alles ſoll euch gemeinſchaftlich ſein und einer jeden aus euch von eurer Vorſteherin Koſt und Kleidung zugeteilt werden: nicht allen gleicherweiſe, da ihr nicht alle gleich ſeid an Geſundheit, ſondern einer jeden ſo, wie es nötig iſt. Denn alſo leſt ihr ja in der Apoſtelgeſchichte: „Es war ihnen alles gemeinſam, und einem jeden wurde zugeteilt was er bedurfte“ (Apg. 4, 32. 35). Die in der Welt etwas beſaßen, ſollen es mit dem Eintritt ins Kloſter gern der Gemeinſamkeit überlaſſen. Die aber nichts beſaßen, ſollen nicht im Kloſter ſuchen, was ſie draußen auch nicht haben konnten.

Ihrer Bedürftigkeit aber ſoll das Nötige gewährt werden, mag zuvor auch draußen ihre Armut nicht einmal das Notwendige gefunden haben. Sie ſollen aber jetzt nicht darum ſich für glücklich halten, weil ſie Koſt und Kleidung gefunden, dergleichen ſie draußen nicht finden konnten.

Auch ſollen ſie den Kopf nicht höher tragen, daß ſie jetzt mit Frauen ſich zuſammenfinden, denen ſie draußen kaum gewagt ſich zu nähern; ſie ſollen ihr Herz nach oben richten und nicht auf Zeitliches bedacht ſein, auf daß nicht die Klöſter zum Heil der Reichen ſtatt der Armen ſind, wenn die Reichen dort in die Demut, die Armen in den Hochmut kommen. Hingegen ſollen auch die andern, die vor der Welt in Anſehen ſtanden, nicht an Mitſchweſtern Anſtoß nehmen, die aus der Armut her in dieſe heilige Geſellſchaft gekommen. Vielmehr ſeien ſie darauf bedacht, ſtatt der Herkunft aus dem Wohlanſehen reicher Eltern die Gemeinſchaft mit armen Schweſtern für Ehre zu halten. Auch ſollen ſie nicht ſich überheben, wenn ſie aus ihrem Vermögen zum Leben der Gemeinſchaft beigetragen, damit ſie nicht durch die Beiſteuer aus ihrem Beſitz für das Kloſter noch mehr in den Hochmut kommen, als ſies in ſeinem Genuſſe in der Welt getan hätten. Jede andere Art des Böſen wird in ſchlechtem Tun vollbracht, der Hochmut aber ſtellt auch den guten Werken nach, um ſie zu verderben. Und was frommt es, an die Armen auszuteilen und ſelber arm zu werden, wenn die hinfällige Seele im Beſitzverſchmähen hochmütiger wird als ſie im Beſitzen ſelbſt geweſen! So lebt denn als ein Herz und eine Seele, und ehret eine in der andern Gott, deſſen Tempel ihr geworden ſeid.

Dem Gebet obliegt zur feſtgeſetzten Zeit und Stunde!

Im Gebetsraum tue keine etwas andres als wozu er beſtimmt iſt und wovon er ſeinen Namen hat, damit nicht Schweſtern, die außer den feſtgelegten Stunden ihre freie Zeit dort im Gebet verbringen wollen, von denen behindert werden, die dort etwas andres treiben möchten. Wenn ihr in Pſalmen und Hymnen zu Gott betet, ſo ſei das Herz mit dem befaßt, was die Stimme äußert. Und ſingen ſollt ihr nur, was euch die Vorſchrift ſingen heißt; was von ihr nicht für den Geſang beſtimmt iſt, das ſoll auch nicht geſungen werden.

Haltet eure Leiblichkeit in Zucht durch Faſten und Enthaltſamkeit in Speis und Trank, ſoviel die Geſundheit es geſtattet. Vermag nun eine Schweſter nicht zu faſten, ſo ſoll ſie doch nicht außerhalb des Mittagsmahles Nahrung zu ſich nehmen, es ſei denn, daß ſie krank iſt. Über Tiſch höret bis zum Aufſtehn die gewohnte Leſung an — ohne Lärm und Gezänke. Nicht euer Mund nur nehme Speiſe, ſondern das Ohr vernehme zugleich Gottes Wort.

Wenn Schweſtern, die durch frühere Gewöhnung empfindlicher geworden, eine andere Lebensweiſe verſtattet wird, ſo darf dies den übrigen, die durch andere Gewöhnung kräftiger geworden, nicht zum Anſtoß ſein oder ungerecht erſcheinen. Sie ſollen jene Mitſchweſtern nicht für glücklicher halten, weil ſie empfangen was ſie nicht empfangen, vielmehr ſich glückwünſchen, daß ſie vermögen, was die andern nicht vermögen. Und wenn ſolchen, die aus verwöhnter Lebensſitte ins Kloſter gekommen, an Speiſe, Kleidung, Bettzeug und Wäſche Ausnahmen gewährt werden, die den Kräftigern und alſo Glücklichern nicht geſtattet ſind, ſo ſollen ebendieſe auch bedenken, welch großen Schritt die andern getan, da ſie aus ihrem

Weltleben in dieſes Kloſterleben herabgeſtiegen ſind, mögen ſies auch noch nicht zur Genügſamkeit der leiblich Widerſtandsfähigern gebracht haben. Auch ſollen ſie nicht beunruhigt ſein, wenn ſie ſehen, daß die andern — nicht ehrenhalber, ſondern nur aus Nachſicht — mehr als ſie empfangen. Es möchte ſonſt der üble Fall von Verkehrtheit zu befürchten ſein, daß im Kloſter, wo die Reichen ſich nach Kräften in ein knappes Leben finden, die Armen genüßliche Leute werden. Wie für Kranke ſicherlich ein Weniger an Nahrung geboten iſt, um Beſchwerden vorzubeugen, ſo iſt nach der Krankheit eine Behandlung am Platze, in der ſie möglichſt raſch geneſen; und wären ſie auch aus bitterſter Armut in der Welt gekommen, ſo hat die kaum verwichene Krankheit ſie doch ungefähr in dieſelbe Lage verſetzt wie die Reichen ihre frühere Lebenshaltung. Sind ſie aber wieder zu Kräften gekommen, ſo mögen ſie auch zu ihrer guten Gepflogenheit zurückkehren, die den Dienerinnen Gottes umſo beſſer anſteht, je weniger ſie von Natur bedürfen. Die Geſundeten ſoll nicht eigenes Belieben in einer Gewohnheit feſthalten, in die zuvor den Kranken das Gebot der Not geführt. Umſo reicher mag ſich Eine dünken, je größer ihre Kraft im Ertragen der Dürftigkeit. Es iſt beſſer, wenig zu brauchen als viel zu haben.

Euer Auftreten ſoll nichts Auffälliges haben, und nicht eure Kleidung, ſondern eure Führung ſoll Gefallen erregen. Eure Kopfbedeckung ſei nicht ſo dünn, daß die Haarnetze durchſcheinen. Euer Haar ſei an keiner Stelle unbedeckt, weder aus Nachläſſigkeit heraushängend noch mit Abſicht ſo hingeordnet. Wenn ihr ausgeht, geht zuſammen, und ſeid ihr am Ziele, ſo bleibt beieinander. Im

Gehen, im Stehen, in Gewandung und allen euren Bewegungen unterbleibe alles, was zur Luſt reizen könnte, und alles ſei entſprechend der Heiligkeit eures Standes. Mag euer Blick auf den und jenen Menſchen fallen, ſo ſoll er doch nicht haften bleiben. Es iſt euch, wenn ihr ausgeht, nicht verwehrt, Männer zu ſehen, wohl aber, ſie zu begehren oder von ihnen begehrt ſein zu wollen. Und man begehrt, was auch von der Frau gilt, nicht erſt durch Berührung, auch ſchon durch Affekt und Blick. Und ſagt nicht, daß ihr züchtige Herzen habt, wenn ihr unzüchtige Augen habt; denn das unzüchtige Auge iſt Bote des unzüchtigen Herzens. Und wenn ſich in wortloſem Wechſel der Blicke unzüchtige Herzen einander zu verſtehen geben und nach Weiſe aller Fleiſchesgierde eins am andern luſtvoll ſich entflammt, ſo iſts um die Keuſchheit ſchon geſchehen, mögen auch die Leiber unrein tätlicher Berührung ſich enthalten. Und heftet Eine ihren Blick auf eine Mannesgeſtalt und freut ſich eines Widerblicks — ſie ſoll nicht glauben, daß ſie von andern dabei ungeſehen bleibe; gewiß wird ſie geſehen, und zwar von Beobachtern, deren ſie ſich ſelbſt nicht verſieht. Doch geſetzt auch, man bemerkt ſie nicht, und menſchliche Augen ſehen ihr nicht zu — was vermag ſie wider jenen Zuſchauer aus der Höhe, vor dem ſich nichts verbergen kann? Oder will man glauben, daß Er gar nicht ſieht, weil er umſo langmütiger zuſieht, je tiefer er in ſeiner Weisheit forſcht? Ihm alſo fürchte eine gottgeweihte Frau zu mißfallen, damit ſies nicht gelüſte, einem Manne ſündhaft zu gefallen; ſie denke an ſein Alles-Sehen, damit ſie nicht nach dem Mann-Sehen ein bös Verlangen trage. Denn auch in dieſer Sache iſt die Furcht vor Ihm uns anempfohlen in dem Wort der Schrift:

„Ein Abſcheu iſt dem Herrn ein lüſtern Auge“ (Sprichw. 27, 20). Mögt ihr alſo in der Kirche oder ſonſt an einem Orte, wo auch Männer ſind, beiſammen ſein, ſo wachet voreinander über eure Züchtigkeit. Denn Gott, der in euch wohnt, wird ſolcherweiſe auch aus eurer eigenen Reihe ſeinen Wächter ſtellen.

Und habt ihr dieſe Ausſchweifung des Auges, von der ich ſpreche, an einer Schweſter bemerkt, ſo ermahnt ſie ungeſäumt, damit nicht die Anfänge weiter wachſen, ſondern allſogleich behoben werden. Seht ihr ſie nach der Mahnung noch einmal oder an einem andern Tage ein gleiches tun, ſo zeige eine Jede, die Gelegenheit zu ſolcher Wahrnehmung hatte, ſie als heilbedürftige Verwundete an, doch nicht ohne eine Zweite oder Dritte zur Beobachtung beizuziehen, damit ſie durch zwei- und dreifaches Zeugnis überführt und mit gehöriger Strenge in Zucht genommen werde. Seht darin nicht Übelwollen, wenn ihr dergleichen angebt. Ja, vielmehr trifft euch Schuld, wenn ihr Mitſchweſtern, denen ihr mit Anzeige zur Beſſerung verhelfen könnt, durch Stillſchweigen ins Verderben gehen laſſet. Hätte deine Mitſchweſter eine Leibeswunde, die ſie aus Furcht vor dem Meſſer gern verbärge, wär es dann nicht Grauſamkeit von dir, davon zu ſchweigen, und Anteilnahme, es zu offenbaren? Um wieviel mehr obliegt dir ein offenes Wort, wenn Gefahr iſt, daß ſchlimmere Fäulnis ihr am Herzen frißt! Doch bevor ſie andern Schweſtern zur Beobachtung empfohlen wird, die ſie dann im Fall der Leugnung überführen können, ſoll ſie, wenn die ſchweſterliche Mahnung vergeblich geweſen, der Vorſteherin überwieſen und das vertrauliche Verfahren zum offenkundigen werden. Leugnet ſie aber, ſo ſtelle man ihr die Zeuginnen

gegenüber, daß ſie in Aller Gegenwart nicht nur von Einer beſchuldigt, ſondern von Zweien und Dreien überführt werde. Iſt ſie aber überführt, ſo ſoll ſie nach dem Spruch der Vorſteherin oder des Prieſters ſich zur Beſſerung einer Strafe unterziehen; ſträubt ſie ſich dagegen, ſo iſt ſie, wofern ſie nicht ſelbſt gewillt zu gehen, aus eurer Gemeinſchaft auszuſtoßen. Und auch dies iſt nicht eine Tat der Härte, ſondern des hilfreichen Gemeinſinns, der die Vielen vor dem Verderben der Anſteckung bewahren will. Und was ich hier von der Züchtigkeit des Auges geſagt, iſt im Sinn der Menſchenliebe und des Sündenhaſſes auch bei andern Vergehungen gewiſſenhaft durchzuführen: im Aufdecken, Verhindern, Angeben, Überführen und Beſtrafen. Sollte aber eine Schweſter im Böſen ſo vorangeſchritten ſein, daß ſie heimlicherweiſe von einem Manne Briefe oder zarte Geſchenke empfängt, ſo möge ihr, wenn ſie von ſelbſt geſtändig iſt, Verzeihung werden und Gebet. Wird ſie aber drauf ertappt und überführt, ſo iſt ſie nach dem Spruch der Vorſteherin, des Prieſters oder auch des Biſchofs in ergiebig heilſame Strafe zu nehmen.

Eure Kleider ſollt ihr an einem einzigen Ort beiſammen haben, von einer, wenn nötig mehrern Wärterinnen gepflegt, damit ſie nicht von den Motten leiden. Wie aus einer Küche die Speiſe, ſollt ihr aus einem Verwahr auch die Kleider empfangen. Und ſoweit es möglich iſt, fragt nichts danach, was man euch je nach der Witterung zum Anziehen reiche: ob jede von euch wieder das Stück bekomme, das ſie abgelegt hat, oder ein anderes, das eine Mitſchweſter getragen – wofern nur keiner fehlt was ſie nötig hat. Wenn es darob nun Streit und Murren zwiſchen

euch gibt und Eine ſich beklagt, daß ſie ein geringeres Stück empfangen, als das abgelegte war, und ſich zu gut dünkt, das anzulegen, was zuvor einer andern gut genug geweſen, ſo laßt dergleichen euch zur Einſicht werden, wie ſehr es euch bei dieſem Streit um Leibes Gewand an jenem innern Kleid eines heiligmäßigen Herzens fehle. Läßt man euch aber die Schwäche kleinlichen Sinnes hingehen, ſo daß jede wiederbekommt was ſie abgelegt hat: daran haltet feſt, daß die Kleider an gemeinſamem Ort unter gemeinſamer Obhut aufbewahrt werden. Auch ſoll die Arbeit jeder Schweſter an den Dingen des täglichen Bedarfs keine perſönlichen Grenzen kennen, weder bezüglich der Kleidung noch der Lagerſtätte noch der Gürtung noch der Wäſche noch der Kopfbedeckung, ſondern alle eure Arbeiten ſollen für die Gemeinſchaft verrichtet werden, und dies mit noch größerem Eifer und friſcherem Zugreifen, als wenn jede nur um des perſönlichen Intereſſes willen Hand anlegte. Denn wenn geſchrieben ſteht „Die Liebe ſucht nicht das Ihrige“ (1. Kor. 13, 5), ſo heißt dies: ſie ſtellt das Gemeinſchaftliche über das Perſönliche, nicht das Perſönliche über das Gemeinſchaftliche. Darum: das Maß des Eifers, mit dem ihr die Sache der Gemeinſchaft vor der perſönlichen betreibt, darf euch als das Maß eures innern Fortſchritts gelten; denn in allen Dingen der zeitlichen Notdurft, die doch vergänglich iſt, ſoll das Höchſte ſein die Liebe, welche bleibt. Daraus folgt von ſelbſt, daß Kloſterleute Zuwendungen von Angehörigen, von Eltern oder ſonſt Verwandten, es ſeien Kleider oder irgendwelche Dinge des Bedarfs, nicht heimlich an ſich nehmen ſollen: dergleichen iſt in die Hände der Vorſteherin zu legen, damit es als Sache der Gemeinſchaft an die Bedürftigen ge-

lange. (Wenn eine Schweſter ihr Gebrachtes verheimlicht, ſo iſt ſie des Diebſtahls ſchuldig.)

Euer Weißzeug ſoll — von euch oder von Wäſcherinnen — ſo oft gewaſchen werden, als es der Vorſteherin gutdünkt; nicht darf übertriebenes Bedachtſein auf Sauberkeit zum innern Makel der Seele werden. Auch körperliche Waſchungen und der Beſuch der öffentlichen Bäder ſollen nicht in beliebiger Häufigkeit, ſondern in den üblichen Zeitabſtänden, nämlich einmal im Monat, geſtattet werden. Wenn aber Krankheit ein Bad nötig macht, iſt es ohne Aufſchub zu nehmen; und ohne Widerrede hat es auf den Spruch des Arztes zu geſchehen, ſo daß auch die Widerſtrebende auf das Geheiß der Vorſteherin die Forderung der Geſundheit zu erfüllen hat. Erſcheint aber ein ſolcher Wunſch einer Schweſter nicht berechtigt, ſo werde ihrem Verlangen nicht willfahrt; denn zuweilen kann eine vermeintliche Annehmlichkeit in Wahrheit unzuträglich ſein. Klagt eine Gottesdienerin über körperlichen Schmerz, ſo ſoll man ihrer Angabe unbedenklich glauben; iſt es aber ungewiß, ob das Mittel der Erleichterung, das ſie ſich wünſcht, zweckentſprechend iſt, ſo frage man den Arzt. Nie ſollen weniger als drei mitſammen in die Bäder gehen oder andre nötige Ausgänge unternehmen. Und eine Schweſter, die einen dringenden Gang zu machen hat, darf nicht mit beliebigen, ſondern nur mit den von der Vorſteherin beſtimmten Begleiterinnen gehen. Mit der Sorge für die Kranken und Geneſenden, auch die Kränklichen ohne Fieber, iſt eine eigene Schweſter zu betrauen, die für eine jede aus der Küche fordert was ſie für nötig befindet. Die Verwalterinnen der Küche, der Kleidung und der Bücher ſollen ihren Mitſchweſtern ohne Murren zu

Dienſten ſein. Bücher ſollen nur zu einer beſtimmten Tagesſtunde verlangt werden; Wünſche außerhalb dieſer Zeit ſollen nicht befriedigt werden. Kleider und Schuhwerk aber ſind in Fällen wirklichen Bedürfniſſes von den dazu beſtellten Verwalterinnen ungeſäumt herauszugeben.

Streitigkeiten ſollt ihr gar nicht haben oder doch ſo raſch als möglich beendigen, damit nicht Zorn zu Haß werde und aus dem Splitter einen Balken, die Seele aber zur Mörderin mache. Denn es geht nicht nur die Männer an, wenn geſchrieben ſteht: „Wer ſeinen Bruder haßt, iſt ein Mörder“ (1. Joh. 3, 15); ſondern im männlichen Geſchlecht, das Gott zuerſt erſchuf, hat auch das weibliche dies Gebot empfangen. Hat eine Schweſter durch Scheltwort, Verwünſchung oder ſchweren Vorwurf eine andere beleidigt, ſo ſei ſie darauf bedacht, den Fehler wieder gut zu machen, die Beleidigte aber ſoll ihr ohne Nachtragen vergeben. Wenn ſie aber gegenſeitig ſich beleidigt haben, ſo ſollen ſie auch gegenſeitig ihre Schuld ſich vergeben — ſchon um eurer Gebete willen, die ihr doch um ſo heiliger halten ſolltet, je häufiger ihr ſie verrichtet. Beſſer aber iſt eine Schweſter, die bei aller Neigung zu raſchem Zorne raſch auch die Verzeihung der Beleidigten ſucht, als eine andere, die weniger leicht erzürnbar auch ſchwerer zur Bitte um Verzeihung ſich bereit findet. Und die ihrer Mitſchweſter nicht vergeben will, ſoll auch nicht Erhörung ihres Gebets erhoffen; die aber niemals um Verzeihung bitten will oder doch nicht aus ehrlichem Herzen bittet, iſt ohne Beruf im Kloſter, mag ſie auch nicht ausgeſtoßen werden. So hütet euch denn vor harten Reden; ſind ſie aber gefallen, ſo ſchaffet ohne Unmut Heilung mit demſelben Munde, der die Wunde geſchlagen hat. Wenn aber das

Geheiß der Zucht euch gezwungen, zur Zügelung der Untergebenen ein hartes Wort zu ſprechen, ja ſelbſt wenn ihr fühlt, daß ihr darin das rechte Maß überſchritten, ſo beſteht doch keine Pflicht für euch, die Betroffenen um Verzeihung zu bitten; es könnte ſonſt bei denen, die nun einmal im Verhältnis der Untergebenheit ſtehen müſſen, durch ein Zuviel an Demutbezeigung die Autorität der Leitung Schaden nehmen. Desungeachtet richtet alsdann eure Bitte um Verzeihung an den Herrn Aller, der da weiß, mit welcher Wohlgeſinntheit ihr auch denen zugetan ſeid, die ihr vielleicht über das Maß der Billigkeit hinaus zurechtgewieſen habt. Aber nicht fleiſchlich, ſondern geiſtlich ſei die Liebe unter euch; denn was zwiſchen Schamvergeſſenen, auch von Frau zu Frau, in ſchändlichem Scherz und Spiel geſchieht, deſſen ſollen nicht Witwen nur und unberührte, einem heiligen Wandel geweihte Mägde Chriſti, ſollen Ehefrauen ſelbſt und ehegewillte Mädchen ſich enthalten.

Der Vorſteherin gebührt Ehre und Gehorſam wie einer Mutter, damit in ihr nicht Gott beleidigt werde; dies gilt noch mehr von dem Prieſter, der als Seelſorger um euch alle ſich bemüht. Daß die genannten Verpflichtungen insgeſamt erfüllt und Fälle der Übertretung nicht leichthin überſehen, ſondern beſtraft und abgeſtellt werden, das iſt zunächſt die Angelegenheit der Vorſteherin, in der Weiſe freilich, daß ſie alles, was über ihre Befugnis oder ihre Kräfte hinausgeht, vor euren Seelſorger bringen ſoll. Als ihr Glück indes möge ſie betrachten, euch in Liebe zu dienen, nicht aber mit Gewalt euch zu beherrſchen. An Ehre vor den Menſchen ſtehe ſie über euch, in der Furcht vor Gott liege ſie zu euren Füßen. Allen ſoll ſie ſich als

Vorbild im Tun und Wandel bewähren. Zurechtweiſen ſoll ſie die Unruhigen, tröſten die Kleinmütigen, ſich annehmen der Schwachen, Geduld haben mit allen, ſelber gern das Leben der Abtötung auf ſich nehmen, andern aber es nur mit wohlbedachtem Ernſte auferlegen. Und obſchon das eine wie das andere unerläßlich iſt, ſo ſtrebe ſie doch eher nach eurer Liebe als nach eurer Furcht, immer eingedenk der Rechenſchaft, die ſie vor Gott für euch abzulegen hat. Um ſo mehr füget euch in einem Gehorſam, der ein Werk des Erbarmens mit euch ſelbſt und auch mit ihr iſt; denn je höher ſie über euch ſteht, um ſo größer auch die Gefahr, in der ſie ſchwebt.

Es verleihe euch der Herr, dies alles mit Liebe zu vollbringen, gleichſam als der geiſtigen Schönheit Freundinnen, die durch ihren guten Wandel den Wohlduft Chriſti um ſich verbreiten — nicht als Mägde dienſtbar im Geſetze, ſondern als Freie in der Gnade gründend. Damit ihr aber in dieſem Regelbüchlein wie in einem Spiegel euch betrachten könnt und nicht aus Vergeßlichkeit Verſäumniſſe verſchuldet, ſoll es euch in jeder Woche einmal vorgeleſen werden. Und findet ihr alsdann, daß ihr auch tut was hier geſchrieben ſteht, ſo danket Gott, dem Geber alles Guten! Erkennt aber Eine unter euch, daß es in Etwas bei ihr fehle, ſo bereue ſie die Vergangenheit, nehme ſich in acht für die Zukunft und bete, daß ſie für ihre Schuld Vergebung finde und nicht in Verſuchung geführt werde.

Tätige Ewigkeit

Woran wir jetzt in Glaube und Hoffnung uns halten, wonach wir mit allen Kräften unſerer Liebe trachten, das

ist ein heiliges ewiges Ruhen von aller Mühsal und Beschwer. Aus diesem Leben führt uns dahin ein Übertritt, den unser Herr Jesus Christus durch sein Leiden uns gnädig dargezeigt und geheiligt hat. Die Eigentümlichkeit dieser Ruhe ist nun nicht ein träges Untätigsein, sondern der unaussprechlich heitere Friede feiernden Tätigseins. So ruht man in der Vollendung von den Werken dieses Lebens aus, daß man im Vollbringen eines zweiten sich beseligt. Doch weil dies neue Tun als Gottes Lob geschieht, ohne Mühsal der Glieder, ohne Druck der Sorgen, so gibt es dort nicht Wechsel von Mühe und Ruhe, und der Tätigkeit Beginn ist nicht der Ruhe Ende. Da kehrt man nicht zurück zu Müh und Sorge, sondern in der Tätigkeit dauert fort das Ruhen, und im Wirken ist nichts von Mühe, im Denken nichts von schwankender Bewegung.

Das ewige Leben

Wie tief wird sein das Glück, wo es kein Übel gibt, nichts Gutes unerreichbar ist, wo alles feiert im Lob des Gottes, der da alles ist in allem! Denn was anders dort geschehen sollte, wo die Ruhe nicht ein Nichtstun, wo kein Müssen ist das Tun — ich wüßt es nicht. Daran gemahnt mich auch das heilige Lied, worin ich lese und vernehme: „Selig, die in deinem Hause wohnen, in alle Ewigkeit werden sie dich preisen“ (Ps. 83, 5) ... Dort ist die wahre Glorie, wo keiner lobt, weil seine Schätzung irregeht, keiner, weil er schmeicheln will; dort die wahre Ehre, die keinem Würdigen versagt, keinem Unwürdigen angetan wird, weil dort kein Unwürdiger danach begehren kann, wo nur Würdige den Zutritt fanden; dort der wahre Friede, wo

keinem Ungemach widerfährt, nicht von ihm ſelber, nicht von einem andern ... Der wird das Ende unſerer Sehnſüchte ſein, der ohne Ende wird geſchaut, ohne Überdruß wird geliebt, ohne Ermüdung wird geprieſen ſein. Und dieſe Begnadung, dieſe wogende Fülle, dieſes Vollbringen wird alle fürwahr als ihr ewiges Leben zur Gemeinſchaft ſchließen.

„Feiert und ſchauet: denn ich bin Gott!“ (Pſ. 45, 11). Das wird in Wahrheit der große Sabbat ſein, der keinen Abend hat. Seiner hat der Herr ſchon gedacht in den Anfängen ſeines Schöpfungswerkes. Denn wir leſen: „Und es ruhte Gott am ſiebenten Tage von allen ſeinen Werken, die er getan, und Gott ſegnete den ſiebenten Tag und weihte ihn, weil er an ihm geruht hat von allen ſeinen Werken, an die er Hand gelegt“ (Gen. 2, 2. 3). Ja, der ſiebente Tag, der werden wir ſelber ſein, wenn wir von ihm geſegnet und geheiligt voll ſind des neuen Lebens. Alsdann werden wir feiern und ſchauen: Er iſt Gott.

... Dort lebt nun mein Nebridius, mein lieber Freund, dort lebt er jetzt. Wo wäre ſonſt der rechte Ort für eine Seele wie die ſeine? Dort lebt er, worüber er mich unerfahrenes Menſchenkind ſoviel befragt hat. Nicht mehr neigt er ſein Ohr nach meinem Munde, ſondern ſeines Geiſtes Mund nach deiner Quelle, Gott, und trinkt daraus, ſoviel er kann, von deiner Weisheit, um ſein Lechzen zu ſtillen, und ohne Ende iſt ſein Glück. Doch glaube ich nicht, daß er daran ſich ſo berauſcht, daß er meiner vergäße. Denn du, Herr, den er trinkt, du weißt um uns.

Inhaltsverzeichnis

Die Nachweiſe folgen der Buch-, Kapitel- und Nummernbezeichnung des bei Migne abgedruckten Textes der Mauriner. Den Stellen aus De Civitate Dei liegt die Textgeſtaltung von B. Dombart (3. Aufl.) zugrunde

Seite

Vorwort VII

Einleitung: Auguſtinus 1

I. Umriß und Bedeutung 3

II. Der äußere Lebensgang 9

III. Die politiſche und geiſtige Umwelt 15

IV. Auguſtin der Philoſoph und Theologe 34

1. Veritas 34

2. Visio Dei 39

3. Trinitas creatrix 43

4. Summum bonum 47

5. Lex aeterna 50

6. Malum 52

7. Amor — caritas — pietas 57

8. Chriſtus 63

9. Gratia 66

10. Civitas Dei 70

Saeculum 75

Mater Ecclesia 81

V. Epilog 89

Aus den Werken Auguſtins

I. Veritas 93

Gebet zu Gott der Wahrheit 93

(Solil. I 1, 2–6)

Wahrheit und Seele 99
(De div. qu. 83, qu. 1. Ep. 155, 1)
Die Wahrheit, das allen gemeinſame unerſchöpfliche Gut 99
(De lib. arb. I 37. 38)
Die Wirkung des Symboliſchen 102
(Ep. 55, 11, 21)
Glaube und Vernunft 102
(Ep. 120, 3)
Alleingeſpräch über die Erkenntnis 103
(Solil. II 1—13. 25. 33)

II. Visio Dei 118

Von den Ideen 118
(De div. qu. 83, qu. 46, 1. 2. Civ. Dei XI 3)
Die Unſinnlichkeit des Gottſchauens in Erkenntnis und Liebe 122
(Ep. 149, 43—45)
Vom Lobe Gottes 125
(En. in ps. 144, 1—4. 6. 10)
Geſpräch mit der Mutter Monnika über den Himmel . 131
(Conf. IX 10, 23. 24)

III. Trinitas creatrix 135

Die Trinität als logiſche Forderung 135
(De div. qu. 83, qu. 18)
Trinität und geſchöpfliches Sein 135
(De vera rel. 13)
Die Seele als Ebenbild der Trinität 136
(De Trin. XIV 8, 11; 12, 15; XV 7, 11)
Ruhe und ſchöpferiſches Wirken ſind in Gott dasſelbe . 139
(Civ. Dei XII 18)
Das ewige Wort und die Schöpfung 140
(Conf. XI, 7, 9)
Warum die Schöpfung? 141
(De div. qu. 83, qu. 28)
Die Welt als Auswirkung ihrer göttlichen Urform . . . 141
(De Trin. III 9, 16)

Die Zeit ist zugleich mit der Welt erschaffen 142
(Civ. Dei XI 6)

IV. Summum bonum 144

Gott die höchste Köstlichkeit 144
(De doct. chr. I 3—11)

Vom wahren Gut 148
(De Trin. VIII 2, 4. De vera rel. 21. De lib. arb. II 9, 26)

Geschöpfliches Gutsein durch das Teilhaben am höchsten Gut 151
(Civ. Dei XII 1)

Von der Ordnung des Lebens auf Gott hin 152
(De mor. eccl. 3, 4; 4, 6; 5, 7. 8; 6, 10. 11. 12; 8, 13; 11, 18—21)

Das höchste Gut wird in Erkenntnis und Liebe ergriffen 159
(De div. qu. 83, qu. 1. 2)

Das höchste Gut wird im stummen Jubel verehrt . . . 160
(En. in ps. 102, 8)

V. Lex aeterna 163

Das ewige Gesetz als Grundlage alles Rechts 163
(De lib. arb. I 6, 14. 15)

Der Seelengrund 165
(En. in ps. 145, 5)

Ethos der Einheit und Vereinheitlichung 166
(De ord. II 48. De vera rel. 30, 56; 31, 57. 58; 35, 65; 36, 66)

Die Schönheit des Sittlichen 169
(In Jo. Ev. tr. 3, 21. En. 22 in ps. 118, 6)

VI. Malum 172

Das Böse als Nichtsein 172
(Civ. Dei XII 6. 7)

Das Böse als Mißordnung 173
(De lib. arb. I 16, 34. 35. Civ. Dei XII 8. Civ. Dei XV 22)

Vom irrigen zum rechten Verständnis des Bösen . . . 175
(Conf. VII 13, 19; 14, 20; 15, 21; 16, 22)

Das Böse in den Zwecken Gottes 177
(Civ. Dei XI 17)

Das selbstherrliche Ich als Quelle des Bösen 178
(De Trin. XII 14. 16)
Die Sünde verfehlt das erstrebte Gut 180
(Conf. II 6, 13. 14)
Gegen die Gestirngläubigkeit 181
(En. 2 in ps. 31, 16)

VII. Amor — caritas — pietas 183

Die innerste Triebkraft alles Wirkens 183
(En. 2 in ps. 31, 5)
Lob der Liebe 183
(Sermo 350, 2. 3)
Die Hand der Seele 184
(Sermo 125)
Die beiden Reiche der Liebe 185
(De gen. ad litt. XI 15, 20)
Die selbstlose Gottesliebe 186
(En. in ps. 53, 10. En. in ps. 55, 17)
Wahre Selbstliebe gründet in der Gottesliebe 188
(Ep. 155, 4, 13—15)
Nehmen und Geben in der Liebe 190
(Ep. 192, 1. 2)
Einsamkeit als Quelle der geistigen Liebesstimmung . . 191
(Ep. 10, 2. 3)
Die Wohltat menschlicher Freundschaft 192
(Ep. 130, 2, 3. 4. 13)
Von der wohltuenden Liebe und der Feindesliebe . . . 193
(In Ep. Jo. tr. 8, 1. 5. 8. 10. 11)
Opfer und Opfergesinnung 198
(Civ. Dei X 5. 6)

VIII. Christus 201

Der Weg, die Wahrheit und das Leben 201
(In Jo. Ev. tr. 22, 8; tr. 34, 9. Sermo 91, 3) . . . .
Das Heil im Menschgewordenen 202
(De agone Christ. 10, 11, 12)

Das Kreuz 206
(Ep. 138, 17)

IX. Gratia 207

Glaube als Wirkung der Auserwähltheit 207
(De praed. 17, 34)
Gott iſt der Herr der guten und böſen Willen 209
(De grat. et lib. arb. 21, 42. 43)
Die unerforſchliche Gnadenwahl 210
(Contra Jul. Pel. V 4, 14)
Der Wille zur Seligkeit iſt vergeblich ohne die Berufung 211
(Ep. 217, 19)
Die Tilgung aus dem Buche des Lebens 211
(En. 2 in ps. 68, 13)

X. Civitas Dei 213

Die Rangordnung im All 213
(De gen. ad litt. 8, 16. 17. 44)
Das höchſte Gut des Gottesſtaates 215
(Civ. Dei XIX 20)
Religionsloſe Sittlichkeit 215
(Civ. Dei XIX 25)
Daß die fromme Freiheit von den Dingen uns zu ihrem Herrſcher macht 216
(De vera rel. 35, 65)
Gottesverehrung als Grundlage der Staatsweſen . . . 217
(Ep. 155, 9. 10)
Jedes Zeitalter hat ſein Recht 219
(De div. qu. 83, qu. 44)
Chriſtentum verhütet Krieg 219
(Ep. 138, 15)
Friedenspolitik 220
(Ep. 229)

Saeculum 222

Familie, Erdenſtaat und Gottesſtaat 222
(Civ. Dei XIX 16. 17)

Die Waſſer Babylons und die Ewige Stadt 224
(En. in ps. 136, 2—5)
Zuerſt die Menſchen beſſern, dann die Einrichtungen . . 229
(Civ. Dei IV 3. 4, V 19; Ep. 138, 2, 10. 11. 12. 14)
Arbeit um der Ruhe des Geiſtes willen 235
(En. in ps. 114, 6)
Das dreifache Gut der Ehe 236
(De gen. ad litt. IX 7, 12)
Die männliche und die weibliche Kraft in der Seele . . 236
(Conf. XIII 32, 47)
Die Beſtimmung des Weibes iſt geſchlechtlich 237
(De gen. ad litt. IX 5, 9)
Die eheliche Ordnung 238
(De bono coniug. 10, 11. 12; 5, 5; 6, 6; 3, 3. In Jo. Ev. tr. 2, 14)
Eheliche Treue um jeden Preis 242
(De serm. Dom. in monte II 18, 54)
Der Menſch gehört nicht ſeinen Erzeugern, ſondern ſeinem Erſchaffer 243
(En. in ps. 70, 6)

Mater Ecclesia 245

Die Gemeinſchaft der Heiligen — die Gottesſtadt . . 245
(En. in ps. 126, 3)
Die Ehrfurcht vor der Mutter Kirche 246
(En. 2 in ps. 88, 14)
Die ſoziale Macht der katholiſchen Kirche 247
(De mor. eccl. I 30, 62)
Unterweiſung über das Gebet 249
(Ep. 130, 1. 2. 5. 6. 9. 15. 17. 18. 19. 20. 23)
Gedanken über das Gebet 254
(En. in ps. 37, 14. En. in ps. 21, 4. En. in ps. 85, 8. En. 29 in ps. 118, 1. En. 4 in ps. 118, 2. En. in ps. 102, 10. En. in ps. 85, 1. De serm. Dom. in monte II 3, 14)
Freiheit im kirchlichen Leben 255
(Ep. 54, 2—4)

Gegen Eigenbrödelei im Andachtswesen 258
(Ep. 55, 19, 35)
Gegen sektiererisches Erleuchtungswesen 260
(De doct. chr., prol. 5. 6)
Von Gewalt und Strafe gegen die Irrgläubigen 261
(Ep. 93, 1. 2. 4. 5. 17. 18. 19)
Die augustinische Ordensregel 265
(Ep. 211)
Tätige Ewigkeit 276
(Ep. 55, 17)
Das ewige Leben 277
(Civ. Dei XXII 30. Conf. IX 3, 6)

4.

208.242
B 457

29142

BERNHART, JOSEPH

AUTHOR Katholikon Werke und Urkunden

TITLE Band 3 Augustinus

DATE LOANED

BORROWER'S NAME

STORAGE CBPL

29142